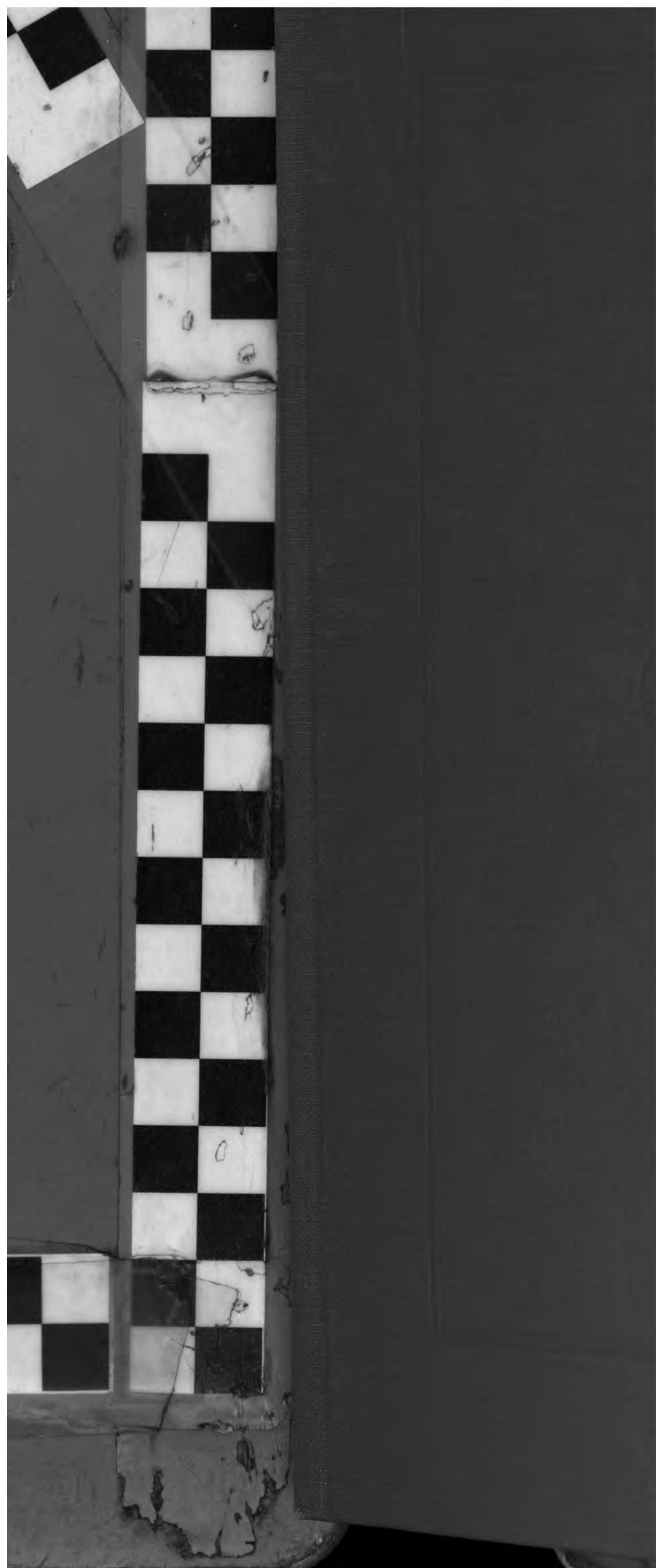
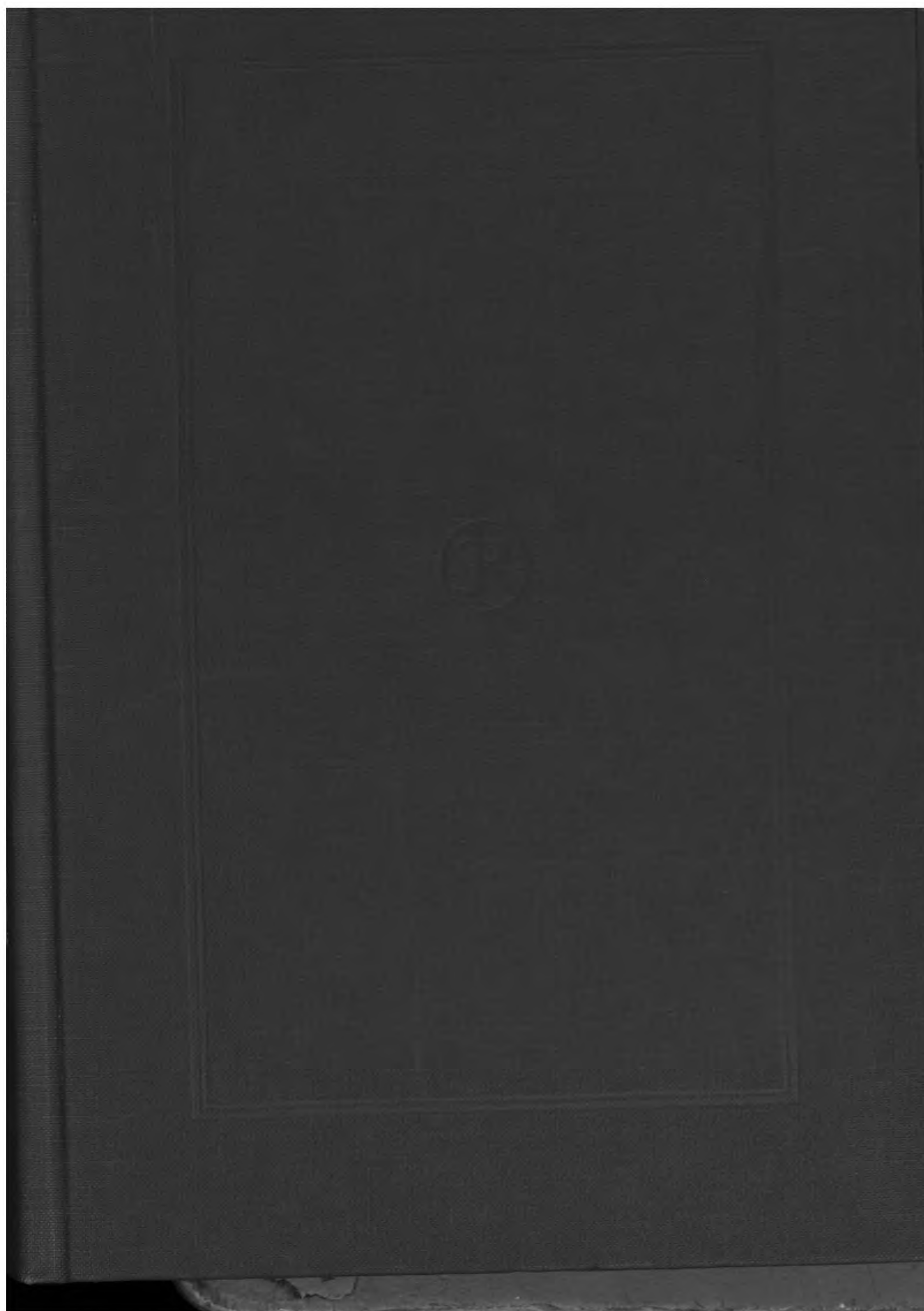

HathiTrust






CORNELL UNIVERSITY
FOUNDED BY EZRA CORNELL


CORNELL UNIVERSITY LIBRARY
3 1924 112 770 866

WIENER ZEITSCHRIFT

FÜR DIE

KUNDE DES MORGENLANDES.

HERAUSGEGEBEN UND REDIGIRT

VON

J. KARABACEK, D. H. MÜLLER, L. REINISCH, L. v. SCHROEDER,

LEITERN DES ORIENTALISCHEN INSTITUTES DER UNIVERSITÄT.

XV. BAND.

WIEN, 1901.

PARIS
ERNEST LEROUX.

ALFRED HÖLDER
K. U. K. HOF- UND UNIVERSITÄTS-BUCHHÄNDLER.

OXFORD
JAMES PARKER & Co.

LONDON
LUZAC & Co.

TURIN
HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK
LEMCKE & BUECHNER
(FORMERLY B. WESTERMANN & Co.)

BOMBAY
EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

Reprinted with the permission of the Orientalisches Institut
der Universität Wien

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LTD.
Berkeley Square House, London, W.1

First reprinting, 1966, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt des fünfzehnten Bandes.

Artikel.

Anzeigen.

Kleine Mittheilungen.

Zur Kritik und Erklärung des Aḫṭal-Diwâns.

Von

J. Barth.

I.

Der Diwân des taġlibitischen Dichters Ġiâṯ b. al-Ṣalt, bekannt unter seinem Beinamen al-Aḫṭal,[1] der sich von den بنو عتبان,[2] einem Zweig der Ǵušam[3] b. Bekr herleitet, ist uns aus der einzigen Petersburger Handschrift durch die eifrige Sorgfalt des P. A. Salḥânî in einer werthvollen Ausgabe[4] vermittelt, der jetzt nur noch das Registerheft[5] zu seiner Vollendung fehlt. Zu den nicht beträchtlichen Scholien der Handschrift, die die Diwân-Recension der Schule al-Sukkarîs gibt, hat der gelehrte Herausgeber überall eigene erläuternde Anmerkungen hinzugefügt, die u. A. die geographischen und geschichtlichen Namen unter Hinweis auf die benützten Quellen erklären, die sprachlichen Seltenheiten nach den Originallexica bestimmen und die Citate der Verse aus diesen beibringen und selbst

---

[1] Damit benennt er sich selbst 177, 2. Seine Kunja war Abû Mâlik; mit ihr redet ihn öfter Ǵerîr an; z. B. Diwân des Ǵerîr (Cairo) ɪ, 25, 2. 17; 64, 1 u. s. — So nennt er selbst seine Frau Umm Mâlik 92, 5. — Mit einem verächtlichen Beinamen دَوْبَلْ ‚Schwein, Wolf' benennt ihn Quṭâmî xxɪɪɪ, 43 (der von mir vorbereiteten Ausgabe), sowie Ǵerîr; s. TA. u. d. W., Schol. Aḫṭal S. 1.

[2] Vgl. 176, 7. Auch ein Ort in ihrem Gebiet hiess عتبان, s. Quṭâmî xxɪɪɪ, 29.

[3] 178, 7, Agh. vɪɪ, 169, 23, Ainî ɪ, 435 u. A.

[4] Diwân al-Aḫṭal . . . publié et annoté par le P. A. Salḥani, S. J. Beirouth, Impr. catholique, fasc. 1—4. 1891—92.

[5] Für dieses wäre auch eine alphabetische Uebersicht der Reimsilben der einzelnen Gedichte mit Angabe der Metra dringend erwünscht.

den Fragen der höheren Kritik sich nicht ganz verschliessen.[1] Die Ausgabe, der auch V. v. Rosen seine Theilnahme geschenkt hat, ist mit wärmstem Dank zu begrüssen und hat auch seitens Th. Nöldekes in zwei gehaltvollen Anzeigen (*WZKM.* v, 160 ff., vi, 344 ff.) lebhafte Anerkennung gefunden.[2]

Der Diwân lehrt uns einen der hervorragendsten Dichter der früheren Omejjadenzeit kennen, der mit Ǵerîr und Ferazdaq in Wettbewerb um die Bewunderung seiner Zeitgenossen getreten ist. Mit dem ersteren hat er eine Reihe von Streitgedichten gewechselt, bei denen durchweg die — verhältnissmässig — vornehmere Haltung auf al-Aḫṭals Seite ist.[3] Er hat die blutigen Kämpfe, die zwischen den Stammgruppen der Qeis ʿAilân und der Taǵlib bald nach der Schlacht von Merǵ Râhit in Mesopotamien wütheten, selbst mit durchlebt, zum Theil mitgemacht und ihre verschiedenartigen Ausgänge in seinen Gedichten leidenschaftlich begleitet. Er war, der Haltung der Taǵlibiten entsprechend, ein treuer Parteigänger der Omejjaden und stand namentlich bei Abdulmelik in hoher Gunst. Eine Reihe seiner Lobgedichte gelten diesen Fürsten, bezw. Prinzen. So dem schwachen Abdullah b. Muʿâwija 76—82; 167, 6—176, 2. Jezîd b. Muʿâwija hatte als Prinz den Dichter, der sich Verhöhnungen der Anṣâr erlaubt hatte (314. 313; vgl. auch das Selbstzeugniss 105, 4 ff.), durch seine Fürsprache vor der Strafe des Chalifen geschützt; ihm widmete Aḫṭal dafür das Lobgedicht 90, 5 ff. besonders 93, 1—94, 6,[4] wie er

[1] Vgl. z. B. zu 5, 6; 212, 2 ff., wo acht Verse richtig an eine andere Stelle versetzt werden u. A.

[2] Ich habe im Folgenden bei den textkritischen Erörterungen Das, was von Nöldeke bereits gesagt war, weggelassen und auch in den vorangehenden Erörterungen thunlichst Wiederholungen zu vermeiden gesucht; gänzlich durchführbar war dies natürlich nicht.

[3] Ǵerîrs Unfläthigkeiten gehen dagegen tief herunter. Gerne vergleicht er im Hinblick auf den Schweinefleischgenuss der christlichen Taǵlib den al-Aḫṭal und dessen Eltern mit Schweinen (Diwân des Ǵ. i, 28, 1. 9; 116, 12. 15; 135, 14) und bewirft die Taǵlib in widriger Weise mit allerlei geschlechtlichen Beschimpfungen, Ǵer. ii, 56, 16; 57, 21 u. s.

[4] Jezîd ist zur Zeit der Abfassung dieses Gedichts schon Chalif; s. 95, 6 vgl. m. Z. 3.

ihn auch sonst besingt (147, 7. 8); vgl. auch das Trauergedicht auf seinen Tod 289, 5—8. — Abdulmelik und die Vorgänge unter seiner Regierung haben eine Reihe von Gedichten zum Thema; so schon das erste, wo Aḫṭal über die Niederlage der Taġlib bei al-Bišr dem Chalifen, der hier die Qeisiten angestiftet hatte, harte Vorwürfe macht (11, 2 ff.; s. unten). — Dem al-Walîd I. gelten die Lobgedichte 182 ff., vgl. 185, 2 ff.; 202, 3—207, 1; 216, 4—219, 9 (vgl. 218, 9); 264, 2 ff. — Auch ein Madḥ auf 'Omar b. Abdul-'Azîz findet sich 277, 5—78, 7; da dort aber gleichzeitig mit ihm sein Bruder Abû Bekr gepriesen wird, so fällt das Gedicht jedenfalls vor Omars Thronbesteigung. Es ergibt dies also eine Dauer der dichterischen Production Aḫṭals von ± 60—90 d. H. Bei mehreren der späteren Gedichte führt er sich als Greis ein; s. 142, 2; 146, 6. — Des Dichters selbstverständlich antialidische Gesinnungen kommen in krasser Weise in dem Lobgedicht auf Ubeidullah b. Ziâd zum Ausdruck, wo der Dichter nicht nur dessen Verhalten gegen Hâni' b. 'Urwa und Muslim b. 'Aqîl, sondern sogar das Fernhalten al-Ḥuseins vom Wasser preist (293, 6. 9); ebenso in dem Hinweis auf die göttliche Unterstützung der Omejjaden am Tage von Ṣiffîn (174, 1—75, 2). — Für seine Anhänglichkeit an das Haus der Omejjaden heischt er übrigens oft genug Geschenke oder dankt für empfangene, z. B. 35, 1; 81, 1; 133, 7 u. ö. — Neben den Chalifen selbst huldigt er auch verschiedenen ihrer Prinzen und Würdenträger, deren Wohlthätigkeit ihm zugeflossen ist; so dem Ḫâlid b. Jezîd[1] 35, 1, Abdulmeliks Bruder Bišr b. Merwân, Präfecten von Kufa und Baṣra,[2] den er mehrfach besingt (58—64 rühmt er von ihm, dass er gegen die Ḥârûrijja gekämpft, Schlösser der Perser erobert, sich tapfer in Gefahren gestürzt hat; ferner gelten ihm z. B. 68, 1—73, 4; 120 ff., wo Aḫṭal Gaben von ihm erhofft[3]).

[1] Das Gedicht 34, 10 fällt also vor Merwâns I. Thronbesteigung.

[2] Vgl. IQoteiba Handbuch 180, 7 v. u. — Er war von Abdulmelik beauftragt, dem al-Muhallab b. AṢufra wieder den Kampf gegen die Azraqiten zu übertragen, soll dies aber anfänglich zu hintertreiben gesucht haben, Kâmil 654, 1; 662, 11—664, 1. — In der Schlacht bei Merǵ Râhiṭ hatte er eine Fahne getragen Tab. II, 479, 17.

[3] 72, 7; — 122, 3 lies رجاءً نَداكم; s. unten.

Weiter besingt er den al-Ḥaǵǵâǵ b. Jûsuf 73—76, besonders 74, 6 ff., den Ḫâlid b. Abdillah b. Asîd, einen hervorragend freigebigen Mann,[1] den Präfecten in Baṣra vor Bišr, den Abdulmelik im J. 70 mit dem Kampf gegen Muṣʿab b. al-Zobeir beauftragt hatte[2] S. 2 ff., vgl. 6, 7; 8, 3; 302, 3. 4; ferner den Taǵlibitenführer Hammâm b. Muṭarrif 241, 5 ff., der sonst nicht viel erwähnt wird; ihm widmete auch al-Quṭâmî zwei Lobgedichte (Nr. xiv. xix meiner Ausgabe), in denen er ihm alle möglichen Vorzüge nachrühmt, namentlich auch die Stiftung des Friedensverhältnisses zwischen den Bekr b. Wâ'il und Taǵlib auf seine Rechnung setzt, was seine angesehene Stellung in seinem Stamm bezeugt.

Aḫṭal hat trotz seiner vielen Beziehungen zum Hof sich den urwüchsigen Stolz des Beduinen erhalten. Von seiner Geliebten Salmâ rühmt er, dass sie zu den Beduinenaraberinnen gehöre, und dass das Fieber von Damasq sie nicht gebleicht habe (121, 6). Hört man ihn selbst, so wäre er auch im Kampf stets dem waffengerüsteten Gegner tapfer gegenüber getreten (27, 4. 5 u. s.). Wir wissen jedoch durch glaubwürdige gleichzeitige Zeugen, dass er in der Schlacht bei al-Bišr (al-Raḥûb) feige geflohen ist.[3]

Wie die meisten Taǵlibiten[4] bekannte er sich zum Christenthum.[5] Doch ist es bei ihm wohl nicht sonderlich tief gedrun-

---

[1] Schol. S. 1, Z. 7.

[2] S. Kâmil a. a. O.; weiter Tab. ii, 798, 5 ff., IAth. iv, 252.

[3] Quṭâmî xxiii, 42. 43, wodurch auch die Angabe Ǵerîrs i, 134, 2 vgl. m. 135, 12 bestätigt wird. — Sein Sohn ابو غياث (nach Agh. xi, 59, 27; — nach Jaqût ii, 768, 18 sein Vater غياث) fiel im Kampfe; er selbst soll sich, da er gerade gemeine Kleider trug, mit Erfolg für einen Sclaven ausgegeben haben. Vgl. die Spottverse auf ihn Agh. xi, 60, 2 ff.

[4] Ǵerîr schmäht sie öfter gemein wegen ihres Christenthums. Z. B. Diw. ii, 56, 14 ff.: ‚Es schände Allah das Antlitz der Taǵlib . . . sie verehren das Kreuz, glauben nicht an Muhammed, Gabriel und Michael‘ u. s. w. S. oben S. 2, Anmkg. 3.

[5] Abdulmeliks Aufforderung, den Islâm anzunehmen, lehnte er in einem kleinen Gedicht mit Hinweis auf das Ramaḍânfasten, Weinverbot und andere Unbequemlichkeiten ab und fügte einige reizende Verse zum Lob des Weins hinzu, 154, 2—4; 8—9. — Als Christen und Verehrer des Mâr Sergius verspottet ihn Ǵerîr (Diw. ii, 56 ult.), der ihn auch öfter mit dem Schweinfleischgenuss höhnt; s. oben S. 2,

gen.[1] Er schwört harmlos nebeneinander beim رَبِّ مُوسَى, dem mekkanischen Tempel und jedem Mönch in Fellumhüllung (78, 3. 4), oder ,bei dem Herrn der Vorhänge (des heiligen Hauses in Mekka), bei den nach Mekka geführten Opferthieren, den ergrauten Männern, die sich dort die Haare scheeren' (119, 2—4; 184, 8 ff.), oder ,bei Dem, dem die Opferthiere zugeführt und die Gelübde entrichtet werden' (204, 3).

Als Nichtmuslim huldigt er eifrig den Freuden des Weins. Er wird nicht müde, sich des Zechens in der Schenke in Begleitung von Spiel und Sängerinnen zu rühmen (3, 7; 27, 3; 84, 3; 116, 3; 142, 5; 207, 4; 320, 9—11 u. s.). Der Weinrausch ist ihm daher ein beliebtes Bild für die Trunkenheit der Liebe.[2] — Auf seine alten Tage ist er aber ein reuiger Sünder geworden; er liess sich vom Presbyter harte Strafen wegen seiner dichterischen Angriffe auf Männer und Frauen gefallen.[3]

Aḫṭal wird von mehreren massgebenden Autoritäten der Araber über Ǵerîr und Farazdaq gestellt. Er soll nach ihnen den Dichtern der Ǵâhilijja näher als diese kommen, im Madḥ und Hiǵâ sie übertreffen, mehr als sie lange Qaṣîden ohne Unanständigkeiten und sonstige Fehler gedichtet und sogar beansprucht haben, in einem Hiǵâ niemals Wendungen, deren sich ein Mädchen beim Recitiren schämen müsste, gebraucht zu haben.[4] Damit sind allerdings manche Aeusserungen in seinen Hiǵâs unvereinbar;[5] aber, wie schon erwähnt, steht er darin jedenfalls höher als Ǵerîr. In dem Aufbau seiner grösseren Gedichte — die er sehr sorgfältig gefeilt haben soll[6] — schliesst er sich zumeist an die Technik der vorislamischen Dichter an: das Verweilen bei den Zeltspuren, der Wegzug der Geliebten und ihres

Anm. 3. — Er soll zu Abdulmelik mit einer grossen Kette, an der das Kreuz hieng, eingetreten sein, Agh. vii, 177 unt., 178, 1. 2.

[1] Vgl. hierzu auch Nöldeke, *WZKM*. vi, 345 f.

[2] 2, 5 ff.; 76, 8 ff.; 98, 3 ff.

[3] Agh. vii, 182, 25 ff. — Vgl. auch den Vs. Aḫṭal 158, 11.

[4] Agh. vii, 172, 17 ff., 174, 20. 24; 178, 7. 26.

[5] S. auch Nöldeke a. a. O. S. 346.

[6] Agh. vii, 171, 11 f.

Stamms, der Vergleich des Kameels mit dem Wildstier, der im nächtlichen Regen umherirrt, am Morgen aber vom Jäger verfolgt wird, die Hunde mit seinen Hörnern spiesst (114, 1 ff., 138, 6 ff., 230 ff. [Fragment], 260, 8 ff.) und dergleichen erbliche Requisiten der alten Poesie sind auch bei ihm sehr beliebte Einführungen seines Hauptthemas. — Dass die Composition der Gedichte, so wie sie überliefert sind, hinsichtlich ihrer Vollständigkeit, Einheitlichkeit oder der Versfolge oft zu wünschen übrig lässt, auch da, wo keine fremden Zeugnisse, wie es z. B. 136 ff., 207, 3 ff. der Fall ist, die Unvollständigkeit wahrscheinlich machen, theilt unser Diwân mit denen anderer Dichter. Wir kommen unten noch vielfach auf diese Defecte, soweit sie aus innerlichen Momenten zu erschliessen sind, zurück.

Natürlich finden die blutigen Stammeskämpfe, in die des Dichters Stamm verwickelt war, in seinen Poesien einen lebendigen Widerhall, und dies gibt ihnen für uns einen besonders hohen Werth. — In eine verhältnissmässig frühere Phase, wo die Taġlib und Qeisiten vereinigt gegen die Kelbiten kämpften[1] und siegreich waren, führen die zwei Gedichte 268, 5 ff., 269, 10 ff., die vielleicht ursprünglich eine Einheit waren. Dahin mag auch der Ausfall gegen Kelbiten und Quḍâʿa überhaupt 16, 4—7 in dem Gedichte S. 12—16 gehören.

Nach Verdrängung der Kelbiten aus Mesopotamien entbrannte der Bruderkampf zwischen den zwei Moḍargruppen der Taġlib und Qeis selbst. Dieser Zeit entstammen die heftigen Ausfälle Aḫṭals, aus Anlass der gleich zu nennenden Schlachten, gegen die Qeis und einzelne Gruppen derselben wie die Suleim und ʿÂmir, die ʿAġlân, Muḥâib, Ġanî u. A. (129, 4 ff.; 219, 9; 311, 7), der Hohn wegen der gelungenen Wegnahme der Heerde der Umm Heiṯam (35, 7—36, 2).[2] Vor allem schwelgt der Dichter in dem Triumph über die Schlacht bei al-Ṯarṯâr (auch al-Scharʿabijja genannt), in der die Taġlib den Qeisiten eine fürchterliche Niederlage beibrachten und deren Führer ʿUmeir b. al-Ḥubâb fiel,[3] dessen Haupt dann an den Chalifen nach

[1] Agh. xvii, 111. [2] S. unten z. St.

[3] 31, 6; 32, 1. 2; 50, 1; 133, 6; 135, 6; 220, 8—222, 2. Die Temîm kämpften auf Seiten der Qeis mit: 31, 5 vgl. m. Z. 6.

Damasq geschickt wurde (135, 1—3). Nach dieser Schlacht wohl war es, dass die Qeis sich wieder dem Abdulmelik nähern wollten, was aber Aḫṭal zu hintertreiben sucht (133, 9 ff.). — Nach ʿUmeirs Tod bringt dann der Qeisit al-Ǵaḥḥâf den Taǵlibiten die schwere Niederlage bei al-Bišr bei; über deren Behandlung seitens Aḫṭals vgl. S. 8 (zu 2, 5 ff.).

Neben diesen Kampfgedichten fallen besonders eine Reihe kleiner Spottpoëme auf den kleinen Stamm زيدُ اللاتِ (297, 3. 9; 301, 2. 3; 302, 9. 10; 303, 3. 4; 310, 8) auf. An einigen Stellen werden offenbar dieselben زيد بن عمرو (311, 2. 3. 5), زيد اللهِ (319, 6) oder بنو زيد بن عمرو (319, 3) genannt. Es sind nach Bekrî 21, 8 v. u. Abkömmlinge der Zeid b. ʿÂmir (l. ʿAmr?) b. Abîla von den Balî, die sich den Taǵlib angeschlossen hatten. Welcher Anlass zu den Hiǵâs vorlag, ist aus den Gedichten nicht ersichtlich.

Von einzelnen Personen richtet sich sein Hiǵâ vornehmlich gegen seinen Rivalen Ǵerîr, den er leidenschaftlich angreift und dessen Stamm, die Jarbûʿ, er als tief unter den B. Dârim, dem Stamm Ferazdaqs, stehend bezeichnet 123, 8 ff.; 163, 5 ff.; 272, 3 ff.; 273, 275, 279. — Dem taǵlibitischen Dichter كعب بن جُعَيْل (Agh. VII, 170, 3; XIII, 154, 1, IDoreid 203)[1] antwortet er auf einen Hiǵâ in einer kurzen Abweisung 288, 9 ff., die uns wohl nur fragmentarisch erhalten und jetzt mit einem anderen Thema verkoppelt ist (Z. 13 ff., s. unten z. St.). — Andererseits nimmt er für den tamîmitischen Dichter أَوْس بن مغراء von den B. Saʿd gegenüber dem النابغة الجعدىّ in dem Gedicht 281, 1—82, 1 Partei, indem er diesen und seinen Stamm verhöhnt. — Von selbst ergab es sich, dass er den muḥâribitischen Dichter ابن صَقّار, der die Siege der Qeisiten in diesen Kämpfen besang (JAth. 257, 9. 15 [wo fälschlich ابن صغار] 258, 7; Jâqût III, 343), durch Hinweis auf Niederlagen der B. Qeis zurückweist, wie 135, 4.

[1] Er war Parteidichter des Muʿâwija, der ein Gedicht von ihm dem Alî nach Irâq überschickte Dinâw. 171, Kâmil 184 f., Nöldeke delectus 79. — Sein Gegner al-Naǵâšî nennt ihn aḫû Wâ'ilin Dinâw 171, 7.

II.

Die Ausgabe Salḥânîs ruht auf einer Abschrift der einzigen Petersburger Handschrift, welche Rezqallah Hassoun angefertigt, und welche von dem Besitzer P. F. Gadban den katholischen Missionären in Beirut vermittelt worden ist. Während des Drucks hat Baron V. v. Rosen sein grosses Interesse für die Ausgabe durch Vergleichung der Druckbogen mit dem Original und durch fortlaufende Berathung des Herausgebers bethätigt. Bei aller Sorgfalt, welche Salḥânî der Ausgabe reichlich zugewandt hat, muss die Thatsache, dass nur eine Handschrift bei schwierigen dichterischen Texten zu Gebote stand, naturgemäss der weiteren Nachprüfung Gelegenheit zur Verbesserung des Texts bieten. Die Untersuchung der inneren Zusammenhänge und Einheit der Gedichte lässt ferner häufig Mangelhaftigkeit der Ueberlieferung zu Tage treten, die grossentheils auf den arabischen Recensenten des Diwâns zurückgehen mag. Fälle, in denen Citate aus Gedichten Aḫṭals in unserem Diwân fehlen — von Salḥânî öfter nachgewiesen, z. B. S. 207. 211 —, sich aber an den betreffenden Stellen wohl einfügen würden, bestätigen diese Voraussetzung. Im Nachfolgenden möchte ich Das, was sich mir so theils für die Textgestaltung, theils über die Zusammenhänge oder Bedeutsamkeit grösserer Gedichte ergeben hat, nach der Reihenfolge der Gedichte im Diwân geben.

2, 5—11, 8. Dies erste Gedicht ist historisch wichtig, weil es S. 10, 3 ff. in eine Klage wegen der schweren Niederlage der Taġlib bei al-Bišr ausläuft, die ihnen der Qeisit al-Ǵaḥḥâf beigebracht. Aus S. 11, 2 ergibt sich, dass der Ueberfall al-Ǵaḥḥâfs im Einverständniss mit Abdulmelik gemacht worden ist. Gerade Aḫṭal hatte dadurch, dass er in des Chalifen Gegenwart den al-Ǵaḥḥâf mit seinem Gedichte Diw. 286, 4 ff. gehöhnt hatte, diese Erneuerung der Feindseligkeiten heraufbeschworen; s. Kâmil 286, 18 ff.; Jâq. I, 632, 11; IAth. IV, 261; besonders aber Ǵaḥḥâfs Verse Agh. XI, 60 = IAth. IV, 262. — Das Gedicht hat aber in seiner Composition mehrfach gelitten. Es enthält S. 8, 3—10, 2 einen Madḥ auf Ḫâlid b. Asîd; von

10, 3 bis Schluss die Beschwerde bei Abdulmelik über jenen blutreichen Ueberfall, bei dem der Chalife nicht unbetheiligt sei, nebst allerhand ziemlich offenen Drohungen. Jenes Lob des Präfecten und diese kühne Sprache gegen den Chalifen selbst passen schlecht hart nebeneinander in ein Gedicht. — Ferner trennt 3, 2—5, 5 Zusammengehöriges und ist an dieser Stelle auszuscheiden; denn von 2, 4 an und wieder 5, 5 liegt nur das Bild der Berauschtheit für den von Liebesgram Gedrückten vor (wie 76, 8 ff.; 256, 6; Imrlq. 59, 9), wogegen 3, 2—5, 5 eine der öfteren Renommagen über das thatsächliche Weinzechen enthält; vor 3, 2, wohin dieser Theil ursprünglich gehört, ist ein Vers ausgefallen, der etwa mit وخَمْرٍ begann und diesen Abschnitt einleitete. — 8, 1 ist störend; denn 8, 2 schliesst an 7, 6 ff. an. — Auch Vs. 11, 1 gehört einem verloren gegangenen Zusammenhang an; zu seinem Inhalt vgl. Agh. xi, 62, 16 ff.; IAth. iv, 255, 5 v. unt.; Dînaw. 319, 1. 2. — Man beachte im Uebrigen 2, 1 bei dem christlichen Dichter die Qoranphrase فالصبرُ اجملُ; freilich hat auch schon Imrlq. 48, 3 das entsprechende وتَجَمَّلِ. — Den Text betreffend, ist 2, 4 كَأَنّى ... مُسْلِمُ بضربةِ عُنُقِ sinnlos; es ist meines Erachtens مُسْلِعُ zu lesen: ‚als ob ich eine Wunde hätte durch den Hieb‘; vgl. سَلَعَ رأسَه بالعصا ضَرَبَه; — مُسْلِعٌ ‚der eine Kopfwunde hat‘. — 3, 4. Lies آصْبَحونى; — 3, 6 l. يُعَلُّ, vgl. 4, 3. — 4, 5. Statt فأطْيب l. فأحبِبْ, welches zusammen mit وحبَّ von vier Zeugen gehalten ist; ein طَبَّ als Prädicat des Weins gibt es nicht. — 7, 4. Statt تُحَلُّ l. تُجَلُّ (ihr Höcker ist geschwunden, weil sie) ‚mit der Decke umkleidet und mit Gepäck beladen worden ist‘. — 8, 5 dürfte vor 8, 4 gehören, wo die Anrede in zweiter Person, wie 8, 6, vorliegt.

12, 1 ff. In dem Hiǵâ gegen die B. Kelb gehört 12, 7ᵇ hinter den Hvs. 8ᵃ: (8ᵃ) ‚Ein Schmuck, dessen Glühen ihre weisse Brust entzündet, (7ᵇ) ist am Halse einer röthlichen Gazelle . . .‘. Demnach wird 7ᵃ zu 8ᵇ zu ziehen sein: ‚Ihre süss zu küssenden Lippen tränken die Dürstenden; (sie ist) wie die Statuen an den Klöstern.‘

Das Ged. 17, 1—25, 4 richtet sich an einen Chalifen (19, 4), der Ibn Abi'l-'Âṣî (21, 4) genannt wird; die Schlacht bei al-Ṯarṯâr ist schon geschlagen (22, 2), es kann also nicht Merwân I. sein, son-

dern ist gewiss Aḫṭals Gönner Abdulmelik. An den Preis der Omejjaden wegen des Siegs von Merǵ Râhiṭ und die eingeflochtene Niederlage der Qeis bei al-Ṯarṯâr fügt sich 24, 8 ff. eine Schmähung der Temîm und des Ǵerîr an, deren Zusammengehörigkeit mit dem Vorigen durch die Parteinahme der B. Temîm für die Qeis vermittelt sein mag. Im Einzelnen ist zu bemerken: 20, 7 unterbricht den Zusammenhang und gehört etwa hinter 20, 1; — in 21, 6 ist لكن ohne Beziehung auf Vorangehendes; der Vers steht mit Variationen nochmals 24, 7, ist also 21, 6 unecht. — 17, 6. Statt وُقِذْنَ, welches Passiv nicht vorkommt, l. وَقَذْنَ; — 18, 3. Statt بُرِّزَتْ l. بَرَّزَت in intransitiver Bedeutung wie i. Conj.; vgl. Lane unter diesem Worte. — 19, 2. Statt يُجِذْنَ (nebst Salḥânîs Erklärung) l. يَجِذْنَ ‚beugen ab‘; vgl. Z. 1. — Das Schol. 25, 5—26, 10 ist versprengt; es würde zu 10, 3 passen. Die eingestreuten Anekdoten von al-Ṭirimmâḥ und al-Kumeit, die ganz beziehungslos sind, machen aber wahrscheinlich, dass das ganze Schol. späterer Randzusatz ist.

In dem Ged. 30, 1—33, 6 (das über den Tod Umeirs bei al-Ḥaššak triumphirt 32, 1. 2) ist 30, 3 statt الثَّفالِى zu lesen التَّفالِى ‚die übelriechenden‘.

Das Ged. 34, 9—37, 4 bezeugt, dass die Wegnahme einer Heerde der 'Umm Heiṯam, die zu den qeisitischen Banu'l Ḥarîš gehörte, seitens der Taǵlib, was als Anlass zu den Kämpfen der Qeis und Taǵlib bezeichnet wird (Agh. xx, 126, 30 [wo statt من بنى الحريش zu lesen من بنى تغلب], IAth. iv, 254 unt.—255, 3) ein Factum ist. Es herrscht in der Versfolge zum Theil Unordnung. 35, 5 gehört hinter Z. 6; denn وزارٍ ist Fortsetzung zu بالسَّؤُومِ und von الذى in Z. 6: (6) ‚Es ist ihr nicht der Missmuthige und der Widerstandslose gewachsen, (5) noch der, der die vom Kampf Abstehenden (zwar) tadelt, aber wenn er ihm Schaden brächte, selbst fliehen würde.‘ — Zu 35, 7—36, 2, wo die B. Qeis verhöhnt werden, ist auch 36, 4 zu ziehen, der etwa hinter 35, 10 gehört. Das هُم in 37, 1 geht dann richtig auf نُصَيرِى 36, 3. — Zum Text noch: 34, 13 lies الضِيفانُ كلَّ (vgl. ٥) ‚wenn die Gäste Widerwillen vor jedem Unfreundlichen haben‘. — 35, 4 lies مُحْمَلِى; — 37, 3 statt لِتَنحِلَّها lies لِتُنحِلَّها, Gegensatz zu أَنْجُوا.

Ged. 38, 1—40, 3 fällt wie das Vorangehende (s. 37, 1) nach dem Jahr 71 oder 72, da auf die Tödtung des Muṣʿab b. al-Zobeir und Hinsenden seines Kopfes nach Egypten schon zurückgeblickt wird 39, 8. — Vor 38, 6 ist mindestens ein Vers ausgefallen; denn er führt unvermittelt, ohne Andeutung des Subjectswechsels, nach den B. Qeis die B. Umejja ein. Salḥânî hat dies (Anm. c) verkannt und darum den Vers falsch erklärt. Uebersetze: ‚Sie (die B. Umejja) sind eine Schaar, die am Schädel (an der Spitze) der Qoreiš stehen, durch Dornen geschützt (wer sie angreift, verletzt sich).‘ — 39, 2[b]. Statt ساعةً lese ich ساعةٌ als Prädicat.

55, 9. Für أَوْرَثوه جالاتِ lese ich جَالاتِ ‚schöne Eigenschaften‘, entsprechend dem folgenden واخلاقًا رِغابا.

58, 5 ff. In diesem Madḥ auf Bišr b. Merwân ist Vs. 58, 7, wenigstens hier, unecht; er unterbricht den Zusammenhang. Vs. 8 schliesst an 6 an. — Auch 60, 3 und 4 stossen sich; denn 1. das وألحقتْ مِعاه بصُلْب (Z. 3) und وانضمّ منه ثمائلُهُ (4) sind Dubletten; 2. das ausdrückliche Subject العَوْدُ Z. 4 wäre kaum erträglich, wenn es vorher schon in بطنُه Z. 3 mit dem blossen Pronomen bezeichnet wäre. — 61, 4 ist an dieser Stelle auszuschalten; denn خُوصًا in Z. 5 ist Ḥâl zu dem بها (Wildeselinnen) in Z. 3 und kann nicht durch einen Vers davon getrennt sein. — Zum Text des Ged.s: 59, 2[b] statt تُزايِلُهْ l. نزايلُهْ. — 60, 1 lies ومُحْتقرٌ als zweites Subject zu تُوَرِّينا (so lies) 59, 6. — جُوْزٌ ist, gegen das Schol., Infinitiv. ‚Und (es wird mich hinbringen) ein (Kameel), welches die Durchquerung der Wüste gering achtet.‘ — 63, 7 أُشعِلت نيرانُه وقنابِلُه ändere in وقنادِلُه; — für das unverständliche مُعَان lese ich مُعَنٌّ (بِكَفَّيْه الأَعِنَّةُ) ‚durch seine Hände werden die Zügel angelegt‘. — 64, 3. Statt عن قَذوفِ lies مِن قَذوفِ ‚Gott entgelte dem Bišr als Einem, der (من البيان) sich hinwirft‘. Die andere Construction wäre جزى الله عن بِشْرٍ gewesen. — 64, 6[b] ولا ميزانُ بشرٍ يُعادِلُهْ. Schreibe مِيزانَ; ‚und keinen, der der Wagschale B.'s das Gleichgewicht hält‘. Aus لا . . . كبِشْرٍ ist in [b] ein ولا احدًا zu subintelligiren.

Das Ged. 65, 2—67, 9 hebt mit einer Parteinahme für Farazdaq gegen Ǵerîr an (bis 66, 9), der aber nicht genannt wird, und behan-

delt dann, von 66, 10 ab, den al-Ǵaḥḥâf anredend, einen grossen Sieg der Taǵlib über die Qeis, wohl den bei al-Ṯarṯâr. Da die Temîm auf Seiten der Qeis zu kämpfen pflegten, ist ein Zusammenhang beider Theile möglich, aber er ist im Gedicht durch Nichts ausgedrückt; sie fallen äusserlich ganz auseinander. — 66, 5 ist das erste مِنَ القوم falsche Antecipation; lies الى القوم.

In dem Gedicht auf al-Ḥaǵǵâǵ S. 73, 5 ff. ist 73, 7ᵇ für عَقَدنَ besser عُقِدْنَ zu lesen; sonst würde das Fehlen des Objects stören; — 74, 8 l. يَخْتَلِفن; — 75, 2 l. هَرِئَتْ. — Die Stelle 77, 1 ff. (vom Wein) ist schon vom Schol. falsch verstanden. Uebersetze: 1. ‚(herrührend) von einem die Zweige hängen lassenden (Rebstock; أَسْبَلَ = أَرْخَى), zu welchem Quellen langsam hinflossen, und welchen ein von ferne kommendes Bächlein tränkte; 2. (Sinn deutlich); 3. (und als) sein Holz, ohne morsch zu sein, brach (von der Last der Trauben), (von) einer alten (Traube), nicht einer unreifen, frühen . . .‘ (Der Nachsatz zu حتى اذا fehlt übrigens jetzt, wie öfter in Gedichten.) — 78, 7 بُنِيت قَناتُك منهم فى أُسرة gibt keinen Sinn; lies بُنيت قِبابُك ‚Deine Zelte sind gebaut‘. — 81, 5 رَزِمُو المقالةِ lies زُرِمُو . . . ; ebenso im Schol. ε: ‚zurückhaltend mit . . .‘

Das Ged. 82, 5—90, 4 ist ein Hiǵâ gegen Banû Qarîba 89, 4. 8 ff. und einen gewissen Ǵumei', der sie vertritt 89, 3. 4; im Uebrigen sind die Beziehungen dunkel gelassen. — S. 83, 1 lies لَغيرَ (so schon Nöldeke) als Object von أَرومُ. — 84, 1 ist es interessant, dass das خبرُ باتَ des Reims wegen im Nominativ steht. — 85, 4. Der Vers ist grösstentheils aus Imrlq. 59, 11 entlehnt. — 88, 2. Statt رُكَّبٍ lies رُكَبٍ ‚sie kauern an den Knien der Kameele‘. — 89, 4. Für والبُطونُ lies والبُطونِ; ‚sorge für Dich, nicht für die B. Qarîba und die (anderen) Stämme‘. Richtig LA. xvi, 112; falsch TA. unter dem Worte هيم, der كبنى gibt.

91, 5 ff. In dem Lobgedicht auf Jezîd für die Errettung des Dichters aus schlimmer Lage (92, 5 ff.) ist 91, 3 statt اذا قلتُ zu lesen اذا قلتَ[1] wegen اذا شئتَ Z. 4, das durch تلهو sichergestellt ist. —

[1] Ebenso lies 115, 3; 120, 9; 130, 7; 202, 5 statt اذا قلتُ.

S. 95, Schol. 1 zu المُصعَبِ ist von den Worten وهو الذى لا يصعبه صاحبه das لا zu streichen (Antecipation aus اى لا يتعبه); denn اصعب الجملَ ist = تركه ولم يركبه. — 96, 6 ist النعامُ wohl nur Druckfehler für النعامَ, vgl. المطرَّدا; ,als ob sie in den Schiffen (باء التجريد) gescheuchte Strausse hin- und hertriebe'.

S. 100, 4. 5 stehen an falscher Stelle; denn das mascul. مُنقبِضِين ist ohne Anschluss und beide Verse unterbrechen den Zusammenhang von Z. 3 und 6. Sie dürften hinter 93, 3 gehören, am besten zuerst 100, 5, dann 100, 4.

Das Ged. 120, 3 ff. preist den Bišr b. Merwân und bittet um Schutz gegen Schmähungen Ǵerîrs (123, 4. 8 ff.). Ob 123, 5—8 an ihre jetzige Stelle gehören, ist zu bezweifeln; sie weisen auf frühere Streitgedichte Aḫṭals gegen die Suleim hin, während 123, 4. 8 ff. sich jetziger Angriffe Ǵerîrs zu erwehren sucht. — 122, 3 ist für رجاءَ تراكُمْ zu lesen رجاءَ نَداكم ,in der Hoffnung auf Eure Gaben'; — 124, 3. Statt des sinnlosen (والإتّعاب على النَحس lies على النَحس; denn نَحَسَه ist so viel als أشَقَّه.

Das Ged. 128, 4—135, 7 ist geschichtlich sehr bedeutsam; es hat die schwere Niederlage der Qeis seitens der Taǵlib zum Anlass, bei welcher die B. ʿÂmir (131, 6) und auch ein hervorragender Mann der B. Bedr (vgl. 130, 6 mit 128, 5) die Flucht ergriffen, und nach welcher man den Kopf des gefallenen feindlichen Führers der Qeis, zweifellos des Umeir b. al-Ḥubâb, dem Chalifen überbrachte 135, 1. 2. Es handelt sich also um die Schlacht bei al-Ḥaššâk (s. IAth. ɪv, 259, 7 v. unt.), hier 133, 6 bezeichnet als ,an der Seite von al-Ṯarṯâr'; vgl. über die Flucht der B. ʿÂmir den Vers des Umeir, IAth. 256, 14.[1] — Die Versfolge ist mehrfach in Unordnung. 131, 6—133, 2 ist an 129, 3 anzuschliessen: ,unser Kampf hat die B. ʿÂmîr dahin, die Suleim dorthin fliehen machen'; 131, 5 gehört zu 130, 6 (= هو ركوبٌ oder Ḥâl-Accus.); — 133, 3—5 (lies يَجيشُ الماءُ) sind nach 131, 4 zu stellen; الماء ist der Schweiss des fliehenden Rosses wie 131, 4; — 135, 4. 5 durchbrechen den Zusammenhang von 135, 3 und 6; sie

---

[1] Im Uebrigen herrscht bei IAth. betreffs dieser Schlacht einige Verwirrung.

sind von hier weg, vielleicht hinter Vs. 7 zu setzen. — 132, 6 lies für عَنِىّ trotz Anmkg. d) غَنِىّ; vgl. 67, 4: ‚Die Ġanî sind uns zu geringwerthig; sie befriedigen unseren Rachedurst nicht.' — 132, 8 ist مِن عُذُرٍ kaum richtig; ich glaube mit مِن غُبَّرٍ nicht fehlzugehen; ‚unsere Schwerter haben ihnen keinen Ueberrest gelassen'.

138, 1—145, 7 ist ein Madḥ auf den Šeibâniten Maṣqala b. Hubeira, dem Freigebigkeit, Tapferkeit und hochherziges Auslösen von Gefangenen nachgerühmt wird. Vs. 141, 6 passt nicht hinter Z. 4. 5, wo die Jagdhunde bereits durchbohrt sind, sondern etwa hinter 141, 1. — 143, 2 lies شَغَلا statt شُغُلا wegen der durchgehenden Reimvocale *ă* . . *â*. Aus demselben Grunde lese ich 145, 4 nicht mit Nöldeke عَمِلا, sondern فَعَلا, das von Ǵauh., LA., As. bezeugt ist. — In dem Schol. 141, 16 lies والماثل statt والمائل (Druckf.?).

In dem Gedicht auf Jezîd 146 ff. lies 146, 7 فقد statt وقد als جوابُ إن. — 150, 2 dürfte hinter 149, 5 gehören.

156, 1—163, 3 enthält ausser dem Madḥ auf ʿIkrima b. Ribʿî, der dem Dichter für eine übernommene Verpflichtung mit Mitteln beigesprungen ist, und den er auch in dem Ged. 211, 2 ff. verherrlicht, einen Hiǵâ gegen die B. Kuleib und Ǵerîr, der mit jenem Thema in keinem Zusammenhang steht. Der Vs. 157, 3 ist hinter 4 zu setzen, weil er eine unerträgliche Unterbrechung zwischen 2 und 4 bildet und weil 158, 1 (lies أُدمًا مُخَدَّمةً ?) sich an 157, 3 anschliesst; Bekrî 342 hat wirklich Vs. 1. 2. 4 hintereinander. — 159, 4 gehört hinter 5. — 160, 3 ist سَعَّال nach 144, 1 zu erklären, wohl ‚durch verlegenes Hüsteln sich von etwas drückend'. — 160, 6. Statt تُووكِلَتْ lies تَوَاكلتْ mit LA., TA. ‚im Stiche lassen, versagen'; vgl. 162, 2; 205, 7; Lebîd (Châl.) 106, 3; 108, 2; Ḥâtim 40, 13; Ḥuṭ. 8, 18 u. s. — 160, 7[a]. Für جنّته lies جِنَّتَه; vgl. فأجِلْ in 6[b]. — Ebenso lies 161, 1 أقصدتْ . . . ونزالتْ; vgl. تَرِدْ Z. 4. Die Aussage geht auf den مَمدوح. — 161, 7. Statt الرِياحِ (Winde!) lies الرَّياحِ ‚Wein'.

166, 5. Statt تَرَقَّوا فى . . ., dem kein Sinn abzugewinnen ist, vermuthe ich تَرَفَّوا فى . . . ‚beruhigt Euch!'; رفا, auch رافى, bedeutet ‚Einen beruhigen, freundlich behandeln'. — 166, 7. Für وتَزْخَرهنّ lies وتَزْجُرهنّ ‚und sie treiben sie an mit dem Rufe *hal* und *hâb*'; vgl.

auch den Schluss von Schol. ٣. Salḫânîs Anmerkung d) entfällt damit.

171, 7. Für مُوَدِّيَةٍ lies مُوَدَّأَةٍ ‚Ort, Lage des Verderbens' wie 267, 1.

176, 10. Lies ثُوَيْتُ; vgl. 177, 2. Vom Aufenthalt im Grabe wird حَلَّ nicht gesagt, oft aber ثَوَى (IHiš. 516, 11; Lebîd 83, 3; Ḫansâ' 1, 3; 21, 4 u. s.).

178, 11—181, 11 ist ein warm gehaltenes Lobgedicht auf 'Abbâd b. Ziâd, den Emîr von Seǵestân; er hatte den Dichter mit einem Ross und einer Sclavin beschenkt.

180, 3 ist störend und gehört hinter Z. 4, wo وَضَّاحِ السَّرابِ = طريقٍ وَضَّاحٍ ... ist; zu diesem طريق bildet nun Z. 3 die nähere Beschreibung. — 180, 6. Statt واصلٍ قرابةً lies (mit مع) واصلِ القرابة; فَيَّاضٍ ist parallel mit واصلِ. — 181, 3. Für الحَصانِ, das kein Plural sein, also auch nicht zu البربريّاتِ gehören könnte, lies حَصانٍ (zu قَيْنَةٍ gehörig). — 181, 9. Die Deutung des Schol. und Salḥ. ist falsch, weil كَأَنَّ nach ihnen keine Vergleichung, sondern Wirklichkeit einführen würde. Es handelt sich auch hier, wie vorher, um die Bewirthung der Gäste. Also: ‚(Seine Gäste kommen so zahlreich), als ob wilde Thiere die Fleischstücke (der Erschlagenen) eines das Hassverhältniss brechenden, (Rache) suchenden (Helden) aufsuchen.' مَلاحِمُ ‚Fleischstücke' IHišam 420, 2 v. unt.; dazu Sing. Ḥam. 495, 6.

182, 3. Statt وُشُوم, das von Brandspuren nicht gesagt wird, lies وُسُوم ‚Brandspuren' und streiche Salḫânîs Glosse c). — 185, 2 lies أَمِينَ. -- 186, 4. Der Vergleich der Kameelin mit einem اصكّ خفيف العَقْلِ geht nicht, wie Schol. will, auf eine Gazelle, sondern auf den Straussen, von welchem اصكّ gebraucht wird (s. die Lexx.) und dessen Dummheit sprichwörtlich ist; s. Ḥam. 644, 3 und Tebr. z. St., Hiob 39, 17.

196, 4. Hierdurch wird das قليلُ غِرارِ النومِ Ḥam. 245, 2 gestützt; غِرارٌ ist demnach ‚leichtes Schläfchen', wornach Tebr. z. St. richtig zu stellen ist. — 197, 2. Lies ويامَنَّ, vgl. قَضَيْنَ Z. 1. — Z. 3. Besser سواهِمَ als حال hinter العيسُ Z. 2. — 199, 1. Da es ein حادَ على nicht gibt, lies عَنِ المستخبِرِ ‚sie weichen vor (den Feinden), die sich (nach mir) erkundigen könnten, aus.'

In dem Ged. 202, 1—207, 1 ist Aḫṭal wieder der ergebene Ruhmredner der Omejjaden (204, 10 ff.), hier speciell des al-Walîd I., dessen mütterliche Abkunft von den B. ʿAbs auch für Diese reichliches Lob abfallen lässt (206, 5 ff.). Die Versfolge ist mehrfach in Unordnung: Dem Vs. 202, 5 fehlt an seiner jetzigen Stelle der unentbehrliche Anschluss; dieser ist gegeben, wenn man den Vers hinter 202, 7 setzt. — Dessgleichen setzen die Vss. 203, 4. 5 abrupt ein, wenn man nicht 204, 2 vor sie stellt. Dabei bleibt aber bedenklich, dass die Geliebte 204, 2 قَذور heisst, in 203, 5 aber هند. — Der Vs. 203, 2 gehört vor oder nach 202, 4. — Den Text angehend ist 203, 1 nach dem Sprachgebrauch Aḫṭals selbst (53, 6) mit TA. (as-Ṣaġânî) ينتسغ zu lesen. — 204, 6. الفرسُ الحَرورُ ‚das heisse Pferd' ist sinnlos. Es ist wohl الجَرُورُ ‚widerspenstiges, langsames Pferd' zu ändern. — 206, 10 müsste بنَعْماه, wenn richtig, = بنَعْماءه genommen werden. Lies wohl بنُعْماه. — 206, 12. فمَنْ يك فى اوائله مُخِتًّا. Lies عن اوائله mit LA., TA.; denn اختَّ kann nur عن oder من regieren.

Das Ged. 207, 2—211, 1 hat sowohl in seiner Einheitlichkeit wie Vollständigkeit sehr gelitten. Was letztere betrifft, vgl. Salḥânîs Anmerk. S. 207, b), 211, c). Den Mangel des Zusammenhangs erweist der unvermittelte Uebergang 208, 8, wo das Subject von ذَرَتْ undeutlich und die persönliche Anrede abrupt ist; ferner der فخر 209, 2, der mit dem Madḥ auf Ǵidâr 208, 4 in keinen Zusammenhang gebracht ist. Die abgerissene unverständliche Anspielung 210, 8; 211, 1 auf einen Vorgang (in der Schlacht?) bei ʿÂǵinat al-Raḥûb findet sich wieder 315, 2. 3; dort hängt sie mit einem Hiǵâ auf die B. Asad zusammen, vgl. جار in Z. 4 mit Z. 2. Diese Verse gehören also wohl nicht hierher. — 208, 7. Für حَتَّى تَصَوَّحَ lies حين ... ‚als die Hasâr-Pflanze verdorrte' (s. Z. 5[b]). حَتَّى passt nur zur Var. تَضَرَّجَ ‚bis wieder die H. aus ihrem Boden hervorbrach'.

Das Ged. 211, 2—216, 2 enthält: 1. eine Verherrlichung der Freigebigkeit des ʿIkrima b. Ribʿî (wie schon 156, 1 ff.); 2. einen triumphirenden Hinweis auf die Niederlage der B. Qeis und den Tod des Umeir bei al-Ṯarṯâr (215 ff.). Der zweite Theil schliesst sich ohne Uebergang unmittelbar an den ersten; das kann ursprünglich

nicht der Fall gewesen sein. Gehörte Beides von vornherein überhaupt einem Gedicht an, was zweifelhaft ist, so muss eine besondere Verbindung dieser Theile bestanden haben. — Acht Versen, die in dem Manuscript an falscher Stelle sich befinden, hat schon Salḥânî ihren richtigen Platz angewiesen (212, 2 ff.). — Weiter dürfte der Vs. 216, 2 vor Z. 1 zu setzen sein; der hier genannte Ḥâtim ist wohl derselbe Qeisitenführer, der in dem Vers Bekrî 741 genannt ist; s. Salḥânîs Anmerk. S. 211, 21. — 213, 7. عند خُطَّةٍ تُرامَى به. Lies نُرام بها oder zur Noth نُرامَى ,bei einer (schweren) Sache, mit welcher man auf uns losgeht'. — 214, 3. Für ولا ناهلٍ schreibe ولا ناهلٌ, parallel dem Subject von ليسوا in Z. 2: ‚(2) nicht eilen jene mehr zu ihren Märkten, (3ᵇ) noch ein zur Tränke gehendes (Kameel).' — 214, 5 ist das الغُوالِى des Manuscripts beizubehalten, ‚das Schlachten der theueren'. — 214, 4. Statt الثِقالِ lies الثُقالِ als Femin. sg. (zu الشيزى). — 215, 7. وما طَبّى ändere in طِبّى.[1] — S. 215, 10 ist das وقلّصت اى تركت الولادة in Unordnung und falsch; das اى u. s. w. gehört vielmehr hinter عن حيالٍ, das gleich folgt und erklärt dieses.

223, 3 (in dem Madḥ auf Simâk b. Maḫrama) ist in ᵃ statt عن سَوامِ الخَيرِ zu lesen عن سِوامِ, in ᵇ statt ولا من حِلْمه lies ..عن.. ‚Nicht lenkt ihn Schwächlichkeit davon ab, Gutes zu erstehen, noch Anmassung davon, milde zu sein.'

227, 1. نميمٌ Druckf. für تميمٌ. — 228, 1. Für مُستردِفاتٍ lies مُستردَفاتٍ.

230, 7. Für اذا ما الصُبْحُ شقَّ عَمُودَهُ schreibe عَمودُهُ ‚als die erste Morgenhelle (die Luft) durchbrach.' [Vgl. dazu החמה נוסרת ‚die Sonne durchsägt (morgens beim Aufgehen)' Jer. Talm. Berākhōth ed. Z. FRANKEL f. 5ᵇ u. v. A.]

232, 11. (Läge ich krank in دَوْمة) أَسْقَى بِرِيقٍ من سُعادَ شفانى ist metrisch falsch, aber auch sprachlich, weil سقاه kein بِ der Sache regiert. Lies أُشَفَّى بِرِيقٍ ‚(wenn) ich ärztlich behandelt würde' (so شَفَّى nach TA. bei LANE). Vgl. dazu 252, 1. Die Var. أُداوَى bei Jâq. (s. Salḥânî) ist vollständig sinnparallel.

---

[1] Es ist = ܛܝܒ, mischn. טיב.

In dem Gedicht 238, 1—241, 5 wehrt sich der Dichter für die Taġlib (s. 241, 2) gegen die Schmähungen seitens einiger Stämme 240, 5 ff. (desgleichen wieder S. 249, 10 ff.), auch gegen die Kelb, die keine Blutwehr für von ihnen getödtete Taġlibiten leisten wollten. Die Anspielungen sind im Uebrigen für uns dunkel.

238, 5 ist mit ترى النفسُ أرْوَى جُنَّةً جيلَ دُونها nichts anzufangen. Ich vermuthe ترى النفسُ ... جُبَّةً ‚Meine Seele sieht Arwâ als eine Wassercisterne[1] an, zu der ich nicht hingelangen kann', wozu dann der zweite Hvs. stimmt: ‚Weh Dir um eine Seele, deren (Liebes-) Durst nicht (von Wasser) getroffen (d. h. gestillt) wird.' — 238, 10. Für ديمةً lies دِيمةً, Object von سَقَتْنا. — 240, 7. Für غريبتهم ‚Fremde' ist hier keine Stelle. Was erwartet werden muss, zeigt حَلِيلُها, nämlich لا تَرَى قَرِينَتَهُم ‚Du siehst keine ihrer Frauen (Amr b. Kulṯ. 66, Arn.), deren Mann nicht niedrig wäre'. — 240, 10. Lies ويُسْلِمُ اصداءً mit LA.

241, 6—246, 6. Ein Madḥ auf einen taġlibitischen Führer همّام بن مطرّف, von den B. Mâlik (243, 8), dessen die Historiker meines Wissens keine Erwähnung thun, dem aber auch Quṭâmî zwei Gedichte weihte (s. S. 4). — Dass ursprünglich, wie jetzt, der خيال 241, 7—9 und die Schilderung des Wegzugs der Frauen 241, 10 ff. auf einander gefolgt seien, ist zu bezweifeln. — Die Verse 244, 1—3 sind jedenfalls an eine falsche Stelle gerathen; sie schieben sich störend mitten in das Lob Hammâms. Sie würden aber an das خيال 241, 9, als Lob der Leute des Dichters, gut anschliessen. — 242, 2. Das Suffix in يُزِيلها geht nicht mit dem Schol. ı auf ein هذا النعيم, welches nicht dasteht und nicht Feminin wäre, sondern auf die Frauen: ‚Kein Unglück, das sie (die Frauen) wegziehen machte' (von زال: يزول). — 243, 9. Ein أَمْجادها existirt nicht; auch würde ‚Ruhm' parallel neben ‚ihre Menge' nicht passen. Lies أَنْجادُها ‚ihre Tapferen, Edelsten'. — Auch das ترقّبت ist schwerlich in Ordnung; die v. Form kommt sonst nicht vor und würde nicht لِ regieren. — 244, 9. Für شَقَّت l. شقّت mit Ḫiz.

[1] Von جُبّ ‚Brunnen', das gut passte, gibt es meines Wissens keine Form mit ة-Endung.

249, 1. Lies ثُكِلْتُمْ.

251, 6. Der Eingang dieses Gedichts ist mehrfach verderbt. Vgl. die Wiederholung von لا حَصِرٌ in 6ª, 7ᵇ, die Nominative حصرٌ... زَمِرٌ Z. 6, wo der Ḥâl-Accusativ zu erwarten ist und die als dichterische Licenzen gelten müssten wie z. B. 256, 6; zwischen ihnen wieder der isolirte Accusativ مُسْتَبْطِيًا. Der Sinn des letzteren bleibt unklar, auch wenn man das passive Particip liest. Eine Herstellung wage ich nicht. — 253, 8. Statt تَضْتَهِرُ, das nach Qâmûs transitiv wäre, wie die I. Conjug., lies تُضْتَهَرُ.

Das Ged. 255, 4—258, 3 besteht jetzt nur aus einem Nasîb und war gewiss einst grösser. Die Verse 257, 2—4 unterbrechen Zusammengehöriges (Z. 1. 5); sie passen vor 256, 1. — 258, 1. Für لَغَعولُ lies لَغُفُولُ, da von 257, 5ᵇ an nur von den Frauen insgesammt handelt. — 256, 6. Beachte شَمُولُ, des Reims wegen für شمولَ (falls nicht die Reime durchweg vocallos zu sprechen sind).

258, 5—293, 5 ist ein Lobgedicht auf Salm b. Ziâd in den stereotypen Formen (Ritt zu ihm auf einem Kameel, das einem Wildstier gleicht, der in einer Regennacht unter Bäumen Schutz sucht u. s. w.). — In 261, 1 ist jetzt das Suffix in منها beziehungslos; es weist auf die Erwähnung eines Baumes zurück. Der Vers gehört hinter Vs. 4, ـها geht auf بغَرْقدةٍ. — Für باتت lies باتَ; der Fehler ist durch Einwirkung des richtigen باتت in Vs. 2 entstanden. — Die drei Verse 261, 8—262, 1 sind eine unerträgliche Ueberladung. Mit Z. 8ᵇ ist 9ª nicht vereinbar. Es dürfte nur 262, 1; 261, 9 echt sein. Aber auch 262, 1 ist nur Dublette zu 261, 9 und schwerlich nach 261, 8 (oder selbst nach Z. 7) ursprünglich. — In 260, 6 fasse ich مُحْتَنِقٌ, das dem Hrsg. dunkel ist, = ‚zürnend': ‚als wäre es (das Chamäleon) ein Mann mit aufgetriebenen Blutgefässen, ein zürnender.' — 260, 5. Statt تَرْمِى ... غُولُ lies يَرْمِى ... غُولِ (vgl. غدا Z. 4) ‚auf einer kräftigen, mit der er die Wege trifft, einer unheimlich schnell laufenden'. — 261, 2 wird بَوارِحُها wegen هاجت gegen das Schol. ‚ihre Winde' bedeuten, welche die Regenwolken treiben.

Das Ged. 264, 1—267, 4 dankt dem al-Walîd I. dafür, dass er in al-Ṯalam bei Gelegenheit einer Wallfahrt den Dichter aus einer

nicht näher bezeichneten Nothlage befreit hat; wie üblich, umfasst dann die Huldigung alle Omejjaden. — 264, 2. Für عِرْفانٍ lies عِرْفانُ ‚oder ist das Wiedererkennen (bezw. erkennbare Spuren) nicht übrig geblieben (parallel mit أَتَعْرِفُ)?‘ — 264, 8 zöge ich والناذِرُونَ vor, correspondirend mit الحَجِيجُ. — 265, 3. Lies wohl والمَقاماتِ. — 266, 2[b]. والضارِبونَ غداةَ العارِضِ الشبِمِ versteht das Schol. davon, dass sie Heere zu schlagen verstünden und muss dabei das letzte Wort in der Bedeutung umbiegen.[1] Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man es als ضرب بالقداحِ, بالسَّهْمِ fasst: ‚(Sie sind es) die das Meisir spielen am Tage des querbrausenden kalten (Windes).‘ — 266, 7. Statt قد أَحْدَثَ فواضِلُكم, das keinen Sinn gibt, lies أَجْدَتْ ‚Eure Wohlthaten haben mir Nutzen gebracht‘.

270, 6 ff. behandelt einen Kampf, in welchem ein Stamm Abd Bekr (Z. 9) von anderen Bekr, die zu Taġlib gehören (vgl. رِماحِنا Z. 9), geschlagen wurden. Das Schol. Z. 11 erklärt fälschlich die Unterlegenen als Taġlibiten; es sind aber, wie die mitgenannten Hanî'a, Kelbiten nach Wüstenfeld 2, 25. 26. Sie hatten einem Taġlibiten Ibn Ḥarb Kameele geraubt, die sie nach der Niederlage wieder zurückgeben mussten; ein Hanaš und Ibn Mâlik von ihnen werden als Geschädigte besonders genannt (271, 5). Der taġlibitische Dichter 'Ufnân von den B. Ḏuhl b. Teim hat sich in diesem Kampfe schwächlich gezeigt (271, 4). — Mehreres ist jetzt in dem Gedicht in Unordnung: Der Vs. 270, 10 ist mit seinem لِقَوْمٍ ohne Anschluss; in 271, 2 fehlt dem Suffix von تَوَدُّونَها ein Beziehungssubstantiv. Ich möchte die Ordnung so herstellen, dass hinter 269, 9 erst 271, 1,[2] dann 271, 3, dann 270, 10 (so dass لِقَوْمٍ von رَدَدْتم regiert ist), dann 271, 2 (dessen ها nun auf بِبُؤْسَى zurückgeht) folgen. Uebersetze: (271, 1) ‚Behauptet nicht, dass Ihr in al-Wa'r uns abgehalten hättet u. s. w.; (271, 3) Ihr habt die Ebene nicht verlassen, bis ihr dem IḤarb seine Kameele und die gelben syrischen . . . zurückgegeben; (270, 10) Leuten, die Euch in's Unglück gebracht, als wäret Ihr trunken, während

[1] Dagegen عارض kommt übertragen so vor; z. B. 269, 5; 270, 4 u. s.

[2] Dieser Vers könnte zur Noth auch hinter 270, 10 stehen bleiben, wenn sich das ها 271, 2 über ihn hinweg auf 270, 10 zurückbeziehen kann.

Ihr doch keinen Wein getrunken; (271, 2) Ihr konntet sie nicht abhalten, während es (nämlich das Unglück) von jeder Kluft her mit Gewalt über Euch gebracht wurde' (lies تُوَرِّدُونَها). — Die Verse 271, 7. 8 weisen, sofern sie ursprünglich diesem Gedicht angehören, darauf hin, dass zwei Banû Ṭarîf bei den hier als Feinde genannten B. 'Abd Bekr Schutz gesucht, aber preisgegeben, der eine von ihnen getödtet worden sei. Freilich in Quṭâmîs Diwân (n° xxviii c) finden sich die zwei Verse, von Manchen auch auf Aḫṭal zurückgeführt, in einen anderen Zusammenhang eingefügt, der jedoch in dem verworrenen Scholion nicht mehr verständlich ist.

Das Ged. 272, 1—11 ist lückenhaft. Es führt dadurch leicht irre, dass von Anfang bis zum Schluss Jemand in zweiter Person angeredet wird. Aber Vs. 1. 2 redet damit Aḫṭal sich selbst, von Vs. 3—11 offenbar den Ǵerîr an, auf den ابن المراغة Z. 4 (z. B. 124, 3; 275, 6 u. o.) unzweifelhaft geht, dessen ganzes Geschlecht er hier tief unter ihre Vettern, die B. Darîm, stellt, wie 275, 1 ff., 279, 1 ff. Es fehlt also vor Z. 4 die nothwendige Einführung Ǵerîrs, der Anfang des Hiǵâ. Z. 11 hinkt zu spät nach und gehört wohl vor Z. 4 oder 6. — Z. 5. وعصرتَ نُطفتَها bedeutet: ,Du hast ihr, der Eselin المراغة, den Schweiss ausgepresst, um Dârim einzuholen'; s. 280, 3.

Der Hiǵâ 275, 1—76, 2 gegen Ǵerîr und seinen Stamm ist nach Inhalt und Metrum dem in 284, 5—286, 6 nächstverwandt und daher vielleicht ursprünglich mit ihm ein Gedicht gewesen. Der Anrede an den Stamm in 275, 1 entspricht die in 285, 5; 286, 4 des zweiten Gedichts. In diesem letzteren gehört der Vs. 285, 1 hinter 284, 6 und ist statt ولا التَغْلَبِيِّين zu lesen ولا الثَّعْلَبِيِّينَ ,(nicht die Hoheit) der B. Ṯa'laba b. 'Okâba'. So hat offenbar Schol. 1 Z. 8 gelesen, und das ist nothwendig, weil es sonst eine Wiederholung von 284, 6 wäre. — 286, 4 lese ich für (الحَمِيرَ) يُغالونَ, das die vom Schol. beigelegte Bedeutung يَنتَجِعون nicht hat, يُعالُونَ: ,Die Kuleib steigen (reiten) auf Esel, während die Darîm auf Kameelen sitzen'.

276, 3 ff. Aḫṭal rühmt sich das Wehrgeld für einen getödteten Kelbiten erlegt zu haben, während die beiden A'war und 'Abda sich in gleichem oder demselben Fall theilnahmslos verhalten haben.

— Vs. 276, 5 ist an seiner jetzigen Stelle sinnwidrig, passt aber trefflich hinter 277, 1 und erklärt nebenbei auch das ؤ in 277, 2.

278, 4. خالَطتْ نُقْبًا; lies نَقْبًا ‚bis Nacktheit die Füsse der Kameele befiel‘. Vgl. die Redensart خالَطَهُ الداء.

278, 8 ff. Der erste Theil dieses Gedichts (278, 9—12) blickt auf den Sieg der Taġlib bei al-Ṯarṯâr, bei der Drohung an al-Ǵaḥḥâf (Z. 11[b], 12) aber gewiss auch schon auf dessen Sieg über sie bei al-Bišr (al-Raḥûb) zurück, nach welchem al-Ǵaḥḥâf auf oströmisches Gebiet geflohen war (IAth. iv, 262, 15; 263, 1). — Damit steht aber 279, 1—280, 3, wo Ǵerîrs Stamm als weit geringer denn der des al-Farazdaq bewerthet wird, in keinem Zusammenhang. Die Einheit des Gedichts ist sehr fraglich.

288, 10 ff. Auch die Einheit dieses gewiss fragmentarischen Gedichtchens ist mir sehr zweifelhaft. Von Z. 13 an wendet es sich plötzlich gegen die Lahâzim [von Bekr b. Wâ'il], die mit dem Taġlibiten Ka'b b. Gu'eil (s. oben S. 7) Nichts zu thun haben.

289, 2. Lies مَحَلُّهم مِن ... وإخوتِهم ‚ihre Stelle unter den B. Teim und deren Brüdern ist . . .‘.

291, 3—292, 2 weist der Dichter Schmähungen eines ‚Knechts von den B. 'Atîb‘ (von Šeibân) zurück. Der Anfang ist jetzt abrupt und war ursprünglich wohl etwas weiter. — 291, 4 ist wegen des femin. Prädicats مَشْرُوبَةٌ als Subject geboten; das كَبُرَتْ كَلِمَةً Qor. 18, 4, wo kein mascul. Subject, wie hier, vorangeht, deckt diesen Fall nicht. — 291, 5. Lies ايّامَها ‚während ihrer Tage, ihres Verbleibens‘. — 291, 8. ضَخْمُ المُقَدَّمِ سَحْبَلِيَّ الأَسْفَلِ kann, weil als uneigentliche اضافة nicht determinirt, nicht als Apposition zu ماءة gehören. Lies ... ضَخْمَ سَحْبَلِيَّ als Ḥâl.

295, 2. Lies وليلتنا...وثانيةً; sonst müsste in Z. 3 نزلنا بها folgen. — Z. 6 ist das تَمشّى داءه von Salḥânî erklärt ‚er wird gesund‘. Es bedeutet jedoch ‚die Krankheit durchdringt ihn‘ Agh. v, 35, 26, Tebr. zu Ḥam. 87, 14.

296, 10. Statt des unzulässigen فلم تُكَلِموا به lies فلم تكَلِمُونه; ihm entspricht ضربنا رأسكم in [b].

300, 9. وأطّتْ صَخْرةٌ فيها زُبُونُ. Statt eines unwahrscheinlichen Plur. des Infin. زَبْن, den das Schol. und der Text voraussetzt, liest man wohl besser مِنها زَبُونُ ,und es kracht in ihm (من التجريد) ein hartstossender Fels.'

301, 10. Für أقِفْ لى أُخَبِّرْكَ, das auch Nöldeke als kaum richtig bezeichnet hat, vermuthe ich ... أَقِمْ لى ,warte mir zu, dass ich Dir seine Geschichte erzähle.'

302, 7. Lies لا يُفْلِتَنَّكم.

306, 2. Für آطاطةٌ lies أُطّاطةٌ ,eine am Vormittag stöhnende (Kameelin)'.

315, 2. (Vgl. zu 210, 8 f.) Für وأوذِىَ غَيْرُهُم منها lies ... فيها ,Andere wurden an dieser Stätte geschädigt'; vgl. die Var. 211, 1. — Z. 6. Druckf. für يُنيبُ.

320, 2. Lies كَيْما تَبِينَ ,damit sie wegziehe'.

328, 4. Das objectslose فَتَرْكَنَ ist unmöglich. Der Vers gehört hinter 327, 4, dessen تَرْكَنَ er fortsetzt und mit einem weiteren Object صَرْعَى 328, 1 verknüpft. — Z. 3 lies شُعْثُ, wie schon Salḥânî vermuthet.

Zur Frage nach der Herkunft der alten ‚Aethiopen'.

Von

W. Max Müller.

Bei allen Untersuchungen über die Ethnographie Ostafrikas in klassischer Zeit sollten wir in erster Linie von der Angabe des Eratosthenes bei Strabo 786 ausgehen: ‚Unterhalb von Meroë wohnen längs des Nils nach Osten zu die Megabarer und Blemmyer, den Aethiopen unterthan bis zur ägyptischen Grenze. Auf der linken Seite des Nils aber wohnen die Nubai, in Libyen, ein grosses Volk, von Meroë angefangen bis zu den Biegungen, den Aethiopen nicht unterworfen sondern unter mehreren eigenen Königen.'

Die Angabe über die Nubastämme scheint sehr präcise ausgedrückt und ganz unmissverständlich. Aber noch niemand hat etwas damit anfangen können. Lepsius, *Nubagrammatik* cxiv, übersetzte zunächst die Stelle wörtlich, ohne irgend einen Anstoss zu nehmen. cxv interpretierte er aber, die Nuba hätten ‚die ganze Steppe Bayūda bis nach Meroë und wahrscheinlich noch weiter südlich die Landstrecken westlich vom Weissen Nil nach Kordofan und den Bergen der freien Nuba erfüllt'. Lepsius hat also doch offenbar gefühlt, wie unmöglich jene griechische Beschreibung des Nubagebietes ist, sonst hätte er nicht gegen den ausdrücklichen Wortlaut der Stelle eine Ausdehnung nach Süden hinzuerfunden. Nach dem Wortlaut sollte doch Meroë die Südgrenze bilden, von Kordofan u. s. w. ist keine Rede. Was Lepsius gefühlt zu haben scheint, aber sich offenbar gescheut hat, auszusprechen, ist: ‚ein grosses Volk' in der Bajūda-

steppe nördlich von Meroë unterzubringen, klingt komisch. In jenem besonders unwirtsamen Wüstenstrich können ein paar Nomadenstämmchen ihr Leben fristen, welche gegenüber den Blemmyern und Megabarern alles eher wären als ein ‚grosses Volk'. Könige, welche so weite Gebiete im Norden beherrschten, konnten nicht wohl ausser Stand sein, das Stückchen Land vor den Thoren ihrer Hauptstadt zu unterwerfen. Es liegt also eine zweifache Unwahrscheinlichkeit in der Stelle bei Strabo vor, über die man nicht wegkommt.

In meiner Untersuchung: ‚Who were the ancient Ethiopians?' (*Oriental Studies*, Philadelphia 1894), habe ich S. 81 die Schwierigkeit kurz angedeutet und mir in meiner Not zu helfen gesucht, indem ich an dem Ausdruck ‚die Krümmungen' herumexperimentierte. Es giebt ein grösseres Knie im Flusslauf des Nils in Nubien nur an zwei Plätzen: bei ed-Dabbe und bei Abū-Ḥamed. Wenn ich die Abbiegung des Nils bei Korusko heranzog, um eine etwas grössere Ausdehnung des alten Nubalandes zu erhalten, so war das höchst misslich. Ich musste die zwei charakteristischen Flussbiegungen von Meroë an überspringen, um an der dritten, am wenigsten auffälligen (die man überhaupt kaum ein Knie oder ἀγκών nennen kann) Halt zu machen. Will man diese Erklärung für ebenso ungenügend halten wie die von Lepsius, so will ich nicht widersprechen.

Neuerdings kam ich nun auf den Gedanken, ob man denn nicht in den heutigen Sitzen der Nuba einen Anhaltspunkt finden könnte. Die Stabilität der ethnographischen Verhältnisse seit uralter Zeit ist ja oft genug merkwürdig, zumal wenn diese Verhältnisse auf natürlichen Grenzen beruhen. Nun beginnt aber die heutige Sprachgrenze des Nuba thatsächlich an einer auffallenden Flussbiegung, nämlich nahe an der von ed-Dabbe.[1] Das ist eine natür-

---

[1] Lepsius cxx lässt die Nubasprache ‚bis nach Gebel Dega (excl.) reichen', vielleicht nach Rüppell 15. Hoskins 169 rechnet schon Debba (el-dolib) auf dem linken Ufer zu dem Šaiḳîa-Gebiet, während auf dem rechten Ufer nach Reinisch, *Nubaspr.* vii, das Nuba bis Hannek reicht, also etwas weiter als die meisten übrigen Reisenden angeben.

liche Grenze, denn das Aufhören des Nubavolkes beruht darauf, dass dort die Strassen nach den Kordofanbergen, vielleicht der Urheimat des Volkes, einmünden. Der Osten gehörte immer mindestens teilweise den Wüstenstämmen. Wohl haben im Mittelalter Nubakönige ihr Tributgebiet bis an den Blauen Nil ausgedehnt und einzelne Nubakolonien mögen damals vorgeschoben worden sein,[1] aber im ganzen bestätigen die Berichte über die Nubareiche (siehe über diese Quatremère, *Mém.* i) die heutigen Verhältnisse.

Wir haben also die Gleichungen: die Nuba wohnen heute von der Flussbiegung (nördlich) bis Aegypten,
nach Eratosthenes von den Flussbiegungen (südlich) bis Meroë.

Beide Angaben stimmen genau in einem Punkt überein und widersprechen sich diametral in dem anderen. Da aber die Angabe bei Eratosthenes widersinnig ist und unbedingt eine Berichtigung erfordert, so muss sie in Uebereinstimmung mit der richtigen Gleichung gebracht werden. Das ist mathematisch exakt. So ergiebt sich denn, dass der Name Meroë bei Strabo falsch sein muss. Eratosthenes muss hier ursprünglich die Nordgrenze angegeben haben, nicht die südliche. Das Einfachste wäre also, anzunehmen, die Abschreiber hätten hier die Namen Meroë und Syene vertauscht. Noch besser wäre es freilich, könnten wir einen Namen ermitteln, der die Verderbnis zu Meroë verständlich macht. Als solchen kann ich nur Korte finden. Im Kursivgriechischen wechseln κ und μ sehr leicht und ein **кортн** — **мортн** konnte vom nächsten Abschreiber **мортн** gelesen und als Kakographie von **мерон** aufgefasst werden. Sachlich stimmt das. Ueber Korte siehe Mannert, *Geographie der Gr. und Römer* 230, für koptische Belege von **коүрте** Crum, *Rec. Trav.* 21, 226. Agatharchides sagt Κορτία πρώτη, d. h. es ist die erste, bedeutende, rein äthiopische Stadt nach dem Ende des Dodekaschoinos.

Die Insel Ταχομψώ, von der schon Herodot (2, 29) und ägyptische Inschriften (*LD.* iv, 27. *AeZ.* 1883, 131 etc.) als Grenze des

[1] Vgl. Lepsius, *Nubagram.* cxvii. Indessen beruhen diese Angaben auf blossem Hörensagen und es fragt sich, ob nicht Nuba hier allgemein (als ‚Sklave, Neger‘) steht.

Dodekaschoinos sprechen,[1] scheint ja keine grössere Niederlassung enthalten zu haben. Das heutige Korti (Corte nach It. Anton. nur 4 [!] milia von Hierasycaminus!) war sicher ein bedeutenderer Platz, auch nach der Inschrift des Ḥar-siotef, die Z. 155 den Osiris von erwähnt. Diese Erwähnung scheint sicher zu machen, dass die Stadt damals (am Ende der Perserzeit) ebenso wie Pnubs-Hierasykaminos den Aethiopen unterthan war. Herodots Angabe über Tachompsô bestätigt das nur. Der Dodekaschoinos war der Isis von Philae zinsbar und wurde darum jederzeit theoretisch als eine Art Dependenz Aegyptens angesehen. Unter den älteren Ptolemäern haben ihn gleichwohl die Könige von Napata beherrscht, während ägyptische Verwaltung mindestens seit Ende der Regierung des Ptolemäus Epiphanes sicher ist. Ob diese schon zur Zeit des Eratosthenes herrschte, könnten wir aus der Strabostelle in emendierter Lesung nicht sicher schliessen; er könnte ja auch theoretisch den Dodekaschoinos zu Aegypten rechnen wie Herodot. Jedenfalls ergiebt die Emendation Korte einen sehr guten Sinn.

Auffallend bleibt stets die Angabe über die politischen Verhältnisse Nubiens. Unter der 26. Dynastie, den Persern und ersten Ptolemäern, war das ganze nubische Nilthal den Königen von Napata zinsbar, obwohl sie nicht viel und seltsamerweise mehr im nördlichen Teil bauten. Ebenso war es später, vgl. Strabos Bericht über Kandake, und so oft die Meroiten einige Macht besassen, wird es so gewesen sein. Eine Ausdehnung der Eratosthenesstelle auf die ganze Griechenzeit wäre also falsch. Es muss sich um einen vorübergehenden Abfall der nördlichen und mittleren Provinzen des Meroitenreiches von dem weit im Süden residierenden König gehandelt haben. So gewinnen wir allerdings eine wichtige Angabe über die inneren Verhältnisse Nubiens zur Zeit des Eratosthenes (wohl etwas vor 200). Ich kann die Vermutung nicht unterdrücken, dass jene Rebellion mit dem grossen Umschwung durch den Freidenker und Griechenfreund Ergamenes unter dem vierten (wie MAHAFFY richtig zu emendieren

[1] Das μεταχομψω bei Ptolemäus halte ich nicht für ein Contra-Tachompso, sondern für eine einfache Entstellung des gewöhnlichen Namens.

vorschlägt, nicht zweiten!) Ptolemäer in Zusammenhang steht.[1] Allerdings wissen wir gerade durch Bauten des Ergamenes in Debot, dass dieser König (und Azechramen) zeitweise auch Unternubien besass. Vielleicht schrieb Eratosthenes, ehe sich Ergamenes die Rebellen im Norden wieder unterworfen hatte. Jedenfalls wird es in dem lose gefügten Aethiopenreich recht oft eine Rebellion gegen den Oberkönig gegeben haben, der manchmal ein Jahrzehnt keinen Tribut aus dieser oder jener Provinz erhielt. Von ständiger Unabhängigkeit eines Landstriches, der drei Viertel des anbaufähigen Bodens im Meroitenreiche ausmachte, kann aber nach dem Zeugnis der Denkmäler keine Rede sein, wie ich wiederhole.

Damit wird nun auch die Frage nach der ethnologischen und linguistischen Bestimmung der Meroiten neu aufgerollt. Man hat bisher diese Frage einfach so gestellt: waren sie Verwandte der heutigen Nubā oder der heutigen Bedschā? Die mit der Ethnographie Nubiens vertrauten Gelehrten haben sich naturgemäss für die erstere Annahme und gegen die zweite, nur von Lepsius, *Nubagr.* cxxiv, verfochtene, Theorie ausgesprochen. Gewiss konnten die Meroiten als Ackerbauer und teilweise Stadtbewohner keine wandernden ‚Ichthyophagen' sein. Dann habe ich in meiner oben zitierten Untersuchung festgestellt, dass sie zum mindesten eine sehr starke Beimischung von Negerelementen besassen.[2] Daraus folgt natürlich, dass sie in irgend welchem Grade mit den heutigen Nuba verwandt waren, denn schliesslich gehört ja das ganze nichthamitische Ostafrika bis hin zu den Bantu zu demselben grossen Sprachstamm, dem Nilotischen. Aber innerhalb dieser Verwandtschaft ist doch sehr viel

[1] Die Verlegung der Residenz nach dem südlicheren Meroë (übrigens einer alten Stadt, vgl. Ḥarsiotef etc.) hing vielleicht damit direkter zusammen als mit der Feindschaft der Priester von Napata gegen Ergamenes.

[2] Schäfer, *AeZ.* 33, 1895, 115 kannte diese Arbeit nicht, zu deren Belegstellen er zwei neue fügte. Nebenbei bemerkt: seinem Versuch auf S. 117, Negerblut in Psammetich i. nachzuweisen, kann ich keineswegs zustimmen. Eine etwas kritische Unterlippe macht keinen Neger; Kinn, Nase und Oberlippe beweisen bei Psammetich das gerade Gegenteil. Zudem habe ich das Londoner Original verglichen, auf dem die Unterlippe weit hinter der des Kaisers Leopold i. zurückbleibt.

Spielraum. Zwar gehören alle nördlichen Ausläufer (das Nuba mit seinen Verwandten in Kordofan, das Barea und Kunāma) zu einer gut abgegrenzten Gruppe. Diese Völker scheinen nur durch das Eindringen der Hamiten und Semiten auseinandergesprengt. Aber durch dieses Eindringen müssen zuerst verwickeltere Verhältnisse entstanden sein. Ebenso scheinen ja auch bei den Wüstenstämmen, welche jetzt eine einheitliche Bevölkerung bilden, zur Griechenzeit verschiedene Völkerstämme trennbar.

Im Flussthal wird es demnach schwerlich ganz so einheitlich ausgesehen haben, wie heute, vgl. Strabo 822 über das Eindringen der Wüstenstämme ins Nilthal. Unsere Stelle trennt (und das sieht man sogar in der nicht emendierten Form!) Nubai und Meroiten ausdrücklich als zwei verschiedene Völker. Das muss alle die überraschen, welche bisher nach griechischer Gewohnheit einfach von ‚Aethiopen‘ redeten. Gewiss ist bei Eratosthenes die Trennung in erster Linie eine vorübergehende, politische, aber das Uebereinstimmen seiner Nubagrenze mit der heutigen Sprachgrenze bestätigt die ethnologische Basis. Damit gewinnen wir ein wichtiges Zeugnis für die Aethiopenfrage.

Die bis jetzt ermittelten Nubaelemente aus alter Zeit stossen das nicht um. ‚Aethiopische‘ Wörter bei den Griechen, wie die nubischen Flussnamen (Ast-aboras, Ast-apus etc.) beweisen wenig, da die Griechen sie natürlich von den ‚Aethiopen‘ um die Katarakten, d. h. den Nuba, übernahmen. Dagegen deutet der Fluss- und Stadtname Ast-emuras in der ‚Nasosteneninschrift‘ (s. meinen Aufsatz S. 83) wirklich darauf, dass direkt bei Meroë und im Mund der Meroiten selbst der mit *ast* ‚Wasser‘ zusammengesetzte Name (= Astaboras?) gebraucht wurde. Aber die Bevölkerung von enger sprachlicher Verwandtschaft mit den Nuba, welche dieser Name verrät, könnte früher dort gewohnt haben, könnte eine Helotenrolle damals gespielt haben u. s. w. Mehr Gewicht besitzen die äthiopischen Personennamen, welche Schäfer *AeZ.* 33, 1895, 113 behandelte. Dieselben stammen nicht aus Napata, scheint es, also vielleicht aus dem Nubagebiet, hängen aber wenigstens teilweise mit dem Königshause von

Napata zusammen. Es läge nahe, die Nuba und Meroiten als ursprünglich identisch anzusehen, so dass erst später eindringende Hamiten den von Eratosthenes bezeugten Unterschied geschaffen hätten. Doch siehe unten über die konstanten Lautverhältnisse.

In jener Pariser Stele will nun Schäfer *AeZ.* l. l., aus den Namen zwei Nubawörter ermitteln: *kr* (*kar*) ‚Sohn' und *tn*[1] ‚geben, gegeben' = Nuba *gar* und *dēne*. Aber *gar* ist ein hamitisches Lehnwort im Nuba (aus hamitischem *ḥor*), das für die Nubaverwandtschaft jener ‚Aethiopen' nicht viel beweist, im Gegenteil! Und mit dem nubischen *dēne* ist es vielleicht eine noch seltsamere Sache. Ich kann es in den verwandten Sprachen nicht sicher verfolgen,[2] und dass es nur bei der ersten Person gebraucht wird (Reinisch, §. 346) beweist, dass es mit einem Pronomen zusammengesetzt sein muss. Ich halte es für gar nicht unmöglich, dass wir hier eine alte Entlehnung aus dem Aegyptischen vor uns haben: *ti-nai,* kürzer *ti-ne,* ‚gieb mir!', zumal noch das alte *d* erhalten scheint. Wenigstens die Möglichkeit ist vorhanden. Dann würde das Wort besonders wenig beweisen. Doch will ich diese Bedenken nicht zu weit treiben.

---

[1] Besser *tñ.* ohne phonetisches Komplement steht nämlich bei den Aethiopen für ein spezielles *n.* Das ist schwerlich ein *ṅ* (*ng*), denn es kommt nie vor Palatalen vor; zudem schriebe man dafür kaum *nn.* *Ṇ* ist nicht nilotisch. Dagegen vergleiche man die Varianten *skn*, *skny* und *sk-nn* bei Schäfer S. 112. Den Namen *Ta-nn-Amen* (l. l. 113) finden wir *LD.* v, 55 wieder, wo zu emendieren ist: *Amen-ta n-n* (lies !) *-y-*(*t*), lies natürlich *Tan*(*n*)*y-Amen*(*e*). Vgl. *LD.* v, 15 (männlich). Es scheint also, das *ñ, ny*, wurde in der Schrift unregelmässig ausgedrückt, durch *nn*, *n-n*, *n-y*, *n-n-y*. Die Wahl des ist verständlich; theoretisch ist es ja ein Dual (*nwy*?), alt noch *ny*. Wir haben hier also den in sämtlichen nilotischen Sprachen vorkommenden Laut *ñ*. Dass er in *dēne* jetzt nicht mehr erhalten ist, beweist natürlich nichts.

[2] Das *da* des Barea heisst nach den Beispielen bei Reinisch, *Bareasprache*, S. 88 etc., sicher nur ‚haben'. Die dort S. 57 erwähnte kausative Bedeutung von *da-* vgl. auch im Kunama (§. 126—127) bei *-da* und im Bari bei *to-*. Vielleicht gehört auch das Verbalsuffix *-du* im Bari hierher. Für die Grundbedeutung wüsste ich nur Bari *tin*, Imperativ *ti* ‚geben' anzuführen, wage also nicht, das *dēne* des Nuba damit zu vergleichen. Allerdings sagt das Bari auch *ti nan* ‚gieb mir!' Leider fehlt mir die Litteratur für das Kordofannuba.

Auf jeden Fall sind andrerseits hamitische Einflüsse im Lautsystem der Sprache, soweit es die Personennamen bezeugen, erkennbar. Die Namen (natürlich nur die nichtägyptischen!) weisen häufig *ḫ* und besonders *h* auf. Diese Laute fehlen aber im Nilotischen meistens, vor allem ursprünglich im Nuba, wo nur in arabischen Wörtern *h* (für *h, ḥ, ḫ*) vorkommt. Wenn das vielfach vom Hamitischen beeinflusste Barea und Kunama jetzt *h* hat, so beweist das so wenig, wie das seltsame *ḫ* des Vordergaumens im Schilluk und in einem nördlichen Dialekt des Dinka, gegen welches auch z. B. das Massai spricht. Das Fehlen des *h* reicht sehr weit, östlich bis ins Maba und Bagrimma,[1] südlich bis ins Sande. Allem Anschein nach hatte also die Grundsprache des Nilotischen kein *h*. Besass nun das Meroitische dieses, und sogar *ḫ* (aber kaum *'Ain*!), so musste es in einem ganz hervorragenden Grad vom Hamitischen beeinflusst sein, sicher mehr als das nur in seinem Wortschatz vom Hamitischen entlehnende Nuba.[2] Diese Lautverhältnisse sind aber schon in der am Ende des 7. Jahrhunderts eingemeisselten[3] Pariser Stele und teilweise bis ins 8. Jahrhundert verfolgbar, sie sind also so alt wie das Reich von Napata selbst, nicht später eingedrungen.

Die hoffnungslose Bedjatheorie in der alten Form auf Grund der Namen zu erneuern, geht freilich nicht an. So wage ich denn eine hypothetische Erklärung. Durch das ganze Nubien hindurch werden immer als sesshaftes, ackerbauendes Grundelement der Bevölkerung Neger gewohnt haben, und diese waren offenbar Vorfahren oder mindestens Verwandte der heutigen Nuba. Aber das unternehmendere, kriegerische Element, die herrschende Klasse, wird

---

[1] Leider ist in Schweinfurths Vokabularien es wegen der absonderlichen Orthographie sehr schwer, zu sagen, ob z. B. das Kredj ein *h* hat. Beim Bongo scheint *h* sicher.

[2] Das nur im Namen *'(A)ṣḫ̮r-amen* vorkommende ägyptische *ṣ*, *z*, scheint kein meroitischer Laut. Es drückt in jenem Königsnamen wohl eine Doppelkonsonanz aus, wie *t* + *s* oder *t* + *š* (?). — Die Sprache scheint auch nur einen Sibilanten gehabt zu haben, der auf den älteren Denkmälern *š* geschrieben wird, seit der Perserzeit *s*. Oder gab die Sprache das alte *š* später auf?

[3] Siehe Schäfer, *AeZ.* 33, 1895, 101.

wohl, wie meistens in Afrika, Hamitenblut aufgewiesen haben und das nach den obigen sprachlichen Anzeigen in höherem Masse als bei den anderen nilotischen Völkern. Wenn dieses Vorwiegen des hamitischen Sprachgutes auf einen Teil des Volkes beschränkt wäre, so müssten wir immerhin in den noch zu entziffernden meroitischen Inschriften kein reines Altnuba finden, sondern eine gemischte Sprache, da zu erwarten wäre, dass die Schriftsprache sich an die Redeweise der oberen Klassen anlehnte. Wir dürfen bezweifeln, ob das Hamitenelement gleichmässig über das Land verteilt war. Das Eindringen von Wüstenstämmen ins Flussthal, von dem Strabo 822 aus seiner Zeit berichtet, musste natürlich mehr im Süden stattfinden. Für uns handelt es sich aber immer um die Bevölkerung der südlichen Striche, welche die Hegemonie besessen zu haben scheinen, so lange das alte Aethiopenreich bestand. Die Aethiopen- und Meroitenfrage ist demnach keineswegs dasselbe, und wenn man sie nicht verwirren will, so muss man das Material aus den Nubier- und Blemmyernamen, namentlich der Römerzeit, zu trennen suchen. Einstweilen ist also zu vermuten, dass in Meroë eine Mischsprache herrschte, wahrscheinlich mit Vorwiegen des nilotischen Elementes, das aber bestenfalls einen verlorenen Dialekt des Altnuba vorstellte, nicht den Vorfahren der heutigen, nördlichen Dialekte. Unser Material ist gegenwärtig zu gering, um mehr zu ermitteln. Das Resultat, auf das es mir hier ankommt, ist, dass wir uns hüten müssen, im alten ‚Aethiopien' je eine einheitliche Bevölkerung anzunehmen. Es darf uns nicht täuschen, dass die Alexandriner es vielfach für unter ihrer Würde hielten, sich über die sprachlichen und ethnologischen Unterschiede der ‚Aethiopen' den Kopf zu zerbrechen. Dafür gab es damals auch keine Sprachvergleichung oder Anthropologie. Wenn wir uns über diesen ‚klassischen' Standpunkt jetzt zu erheben suchen, so überzeugen wir uns leicht, dass es mit der Frage nach den Aethiopen nichts weniger als eine einfache Sache ist und immer verwickelte Verhältnisse im alten Nubien geherrscht haben.

Ueber den Brauch der Maḥjâ-Versammlungen im Islam.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

An den Erweiterungen, die das System der Cultusbräuche der Muhammedaner von Zeit zu Zeit erfahren hat, kommt ein hervorragender Antheil zu der Bestrebung, auch die Verehrung des Propheten, die ursprünglich im Cultus des Islam keine Stellung inne hatte,[1] immer mehr zur Bedeutsamkeit innerhalb des religiösen Dienstes zu erheben.

Die in diesem Sinne versuchten Erweiterungen, ob man sie im Festkalender oder in der Liturgie zur Geltung zu bringen strebte, hatten am Anfang die Missbilligung der gesetzkundigen Theologen zu erleiden, die das System der religiösen Uebungen und Formen in seinem jeweiligen Bestande als definitiv abgeschlossen betrachteten. Schliesslich machten aber auch sie zumeist (unter dem Vorwand der bidʿa ḥasana) gute Miene zu den gegen ihren Willen auf populärem Wege zur Anerkennung gelangenden Neuerungen; sie betrachten die allgemeine Verbreitung der neuen Bräuche unter dem muhammedanischen Volke als Beweis ihrer Gottgefälligkeit[2] und be-

[1] Man beachte folgende Ḥadîṯ-Mittheilung: انّ ابن حامة قال يا رسول الله انّى قد أثنيتُ على ربّى عزّ وجلّ ومدحتُك قال امّا ما أثنيتَ به على ربّك فهاته وامّا ما مدحتنى به فدَعْهُ Usd al-ġâba v, 326.

[2] Nach dem bekannten Grundsatz: ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن.

gnügen sich damit, ihren Protest auf die mit solchen Gebräuchen verbundenen Auswüchse und Uebertreibungen zu beschränken.

Innerhalb einer Geschichte des Ritus im Islam wäre auf die Entwickelung solcher Neuerungen besonders zu achten; es wären die Factoren ihrer Entstehung, die ersten Versuche ihrer Einführung, die ihnen entgegengestellten Hemmungen, sowie ihr endlicher Sieg historisch nachzuweisen.

Ein so allgemein recipirtes und von Fürsten[1] und Volk in hohem Grade begünstigtes Fest, wie es das im Rebîʿ I. gefeierte Geburtstagsfest des Propheten (maulid al-nabî) ist, musste sich noch Mitte des X. Jahrh. d. H. gegen Einwendungen der Bidʿa-Gegner durch die Feder des im Islâm hochangesehenen mekkanischen Gelehrten Śihâb al-dîn Aḥmed ibn Ḥaǵar al-Hejtamî (geb. 904, st. 974) rechtfertigen.[2]

Viel Widerspruch erfuhr lange Zeit von Seiten der conservativen Theologen der von Jerusalem aus im V. Jahrh. d. H. ausgegangene religiöse Brauch, an der Feier der bei dem muhammedanischen Volke in hohem Ansehen stehenden heiligen Nacht lejlat al-raǵâʾib (bei den Persern śeb jeldâ[3]) auch die Moschee theilnehmen zu lassen und die für diese Feier entstandenen liturgischen Acte in die Moschee einzuführen. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass wir es dabei im Grunde mit islamischer Umdeutung einer älteren nichtmuhammedanischen Festnacht zu thun haben.[4]

---

[1] Sehr pompöse Maulidfeste hat im VI. Jahrh. der Fürst von Arbela, Muẓaffar al-dîn Kökbörü (st. 630) eingerichtet; sie boten dem Ibn Diḥja Veranlassung zur Abfassung seiner Schrift: التنوير فى مولد السراج المنير. Ibn Challikân (nr. 558 ed. WÜSTENFELD) hat diese Feste de visu geschildert. Im Occident waren besonders die Fürsten von Tlemsen berühmt durch den Pomp, den sie den Maulidfesten verliehen haben. E. DOUTTÉ, *L'Islam algérien* (Alger 1900) 98.

[2] Kairoer Katalog VII, 194; verfasst zum Maulidfest 964. — Vgl. auch die Einleitung zu al-Nafaḥât al-Śâḏilijja fî śarḥ al-Burda al-Bûṣirijja von Ḥasan al-ʿAdawî I. (lith. Kairo 1297) 51 ff.

[3] Dieser Name würde darauf hinweisen, dass im fixen Kalender ursprünglich die längste Winternacht des Jahres gefeiert werden sollte.

[4] Nach den bei CHARDIN-LANGLÈS angeführten Daten wäre sie persischen Ursprunges (*Voyages du Chevalier Chardin en Perse* — Paris 1811 — IX, 120). Zu

Dieser in manchen Gebieten des östlichen Islam[1] aufgenommene religiöse Brauch entspricht zwar seiner Entstehung nach nicht dem Bedürfnisse, der Prophetenverehrung in einer öffentlichen Cultuseinrichtung Ausdruck zu verleihen; er hat sich jedoch in seiner Gestaltung vielfach mit dieser Richtung des religiösen Sinnes im Islam verknüpft. In der ersten Freitagnacht des Reǵeb-Monates, der auch im Islam die Spuren seines im arabischen Heidenthum[2] geheiligten Charakters aufweist,[3] verrichtet das Volk in den zu diesem Zweck festlich erleuchteten Moscheen eigene, ausserhalb des Systems des kanonischen Gottesdienstes stehende Gebete (ṣalât al-raġâ'ib), welche sich von den regelmässigen ṣalawât durch die Häufung und ungewöhnlich zahlreiche Wiederholung der innerhalb der raka'ât angewendeten Koranverse und sonstigen Texte unterscheiden. Die Ichlâṣ-Sûre wird hintereinander zwölfmal gesprochen; 70mal eine Formel zur Begrüssung des Propheten u. a. m. Im Glauben des Volkes verleiht dieser Betnacht der Umstand besondere Weihe und Wichtigkeit, dass man mit ihr die Vorstellung einer Gedenkfeier der Empfängniss des Propheten verbindet. In diesem Sinne und durch die gehäufte Anwendung der dem Propheten geltenden Formeln steht demnach die Raġâ'ib-Andacht zur Prophetenverehrung in Beziehung.

Strenge Theologen haben sie vom Anfang an als bid'a makrûha verpönt. Diese Missbilligung, die ihre Begründung namentlich in der Unregelmässigkeit und Traditionswidrigkeit des Herganges ihrer Formen fand, galt besonders der Einführung dieses gottesdienstlichen Actes, den man als private Andacht zur Noth hätte dulden mögen, in die Moschee.

---

beachten ist jedoch, dass der Tag, den Chardin für diese Festnacht, 1. October 1674 (= 1. Reǵeb 1085) ansetzt, nicht Freitag, sondern Montag ist.

[1] Im maghribinischen Islam hat er keinen Eingang gefunden.

[2] Vgl. besonders Wellhausen, *Heidenthum* [1] 93—95.

[3] ‚Il est d'usage d'ouvrir pendant ce mois, tous les jours, la porte de la Ka'bah au moment du lever du soleil' Nâṣirî Chosrau, Sefer Nâmeh, trad. par Ch. Schefer 208. — Vgl. Ḳazwînî ed. Wüstenfeld i, 69. — ‚Muhammedanische Traditionen über den R.-Monat', Ahlwardt, Berliner Katalog nr. 3821.

Die erste theologische Autorität, von der wir wissen, dass sie sich dieser Neuerung entgegenstellte, ist Abû Bekr al-Ṭorṭûšî (st. 520), der in seinem Bidʿa-Werke den zu seiner Zeit (nach 480) aufgekommenen Brauch in strengen Ausdrücken verpönt.[1]

Das Werk des Ṭ.[2] ist nicht zugänglich und dadurch entgehen uns genaue Daten über die Anfänge dieser liturgischen Neuerung. Als Erfinder des Ṣalât al-raġâ'ib wird anderwärts der im Jahre 414 gestorbene mekkanische Ṣûfî-Scheich ʿAlî b. ʿAbdallah b. Ǵahḍam genannt.[3] An den durch ihn erfundenen Gebetstext hat sich die Institution angelehnt.

Trotzdem die Förderer dieser Neuerung auf die Autorität des Gazâlî, der ihr im Iḥjâ das Wort redet, sich berufen konnten, war sie auch ferner dem Widerspruch der strengen Schultheologen und Bidʿa-Verfolger ausgesetzt. Der Ḥanbalite Abu-l-faraǵ ibn al-Ǵauzî (st. 597) erschütterte die Glaubwürdigkeit des Ḥadîṯ, das man zu ihren Gunsten anzuführen pflegte. Unter den Śâfiʿiten nahm der angesehene ʿIzz al-dîn b. ʿAbd al-ʿAzîz al-Sulamî (st. 660) Stellung gegen die Raġâ'ib-Neuerung. Al-Nawawî (st. 676) ruft zu ihrer Verhinderung den Arm der weltlichen Obrigkeit an. ‚Der Inhaber der Macht — sagt er — ist ein Hirt und für seine Heerde verantwortlich.' ‚Die Ulamâ' haben eigene Bücher verfasst, in welchen sie diesen in vielen Ländern geübten Brauch missbilligen und verpönen; man dürfe sich nicht durch die grosse Theilnahme des Publicums an demselben beirren lassen.'[4] Schon vor diesem Appell an

---

[1] ʿAbdarî, Madchal I, 244: وقد ذكر الامام ابو بكر بن فهر المعروف بالطرطوشىّ تقبيح اجتماعهم وفعلهم صلاة الرغائب فى جماعة واعظمَ النكير على فاعل ذلك وقال فى كتابه انّها بدعة قريبة العهد حدثت فى زمانه واوّل ما حدثت فى المسجد الاقصى احدثها فلان سمّاه فالتمِسْه هناك هذا قوله فيها وهى دون ما يفعلونه اليوم ممّا تقدّم ذكره.

[2] كتاب بدع الامور ومُحْدَثاتها vgl. darüber *ZDPV.*, XVII, 116.

[3] Mîzân al-iʿtidâl II, 209: شيخ الصوفية بحرم مكّة مصنّف كتاب بهجة الاسرار متّهَم بوضع الحديث . . . اتّهموه بوضع صلاة الرغائب.

[4] Manṯûrât, Hschr. Leipzig, Ref. nr. 189, fol. 11b: هى بدعة قبيحة مُنْكَرة اشدّ إنكار اشتملت على منكرات فيتعيّن تركها والإعراض عنها وانكارها على

die Obrigkeit hatte der Ejjubidensultan Al-malik al-Kâmil (615 bis 636) die öffentliche Reǵeb-Andacht in seinen ägyptischen Landen verboten.[1] Eine umfangreiche Abhandlung dagegen hat al-ʿAbdarî (st. 737) seinem Werke einverleibt, in welcher er alle von einem theologischen Beschützer jener gottesdienstlichen Neuerung beigebrachten Gründe von seinem Standpunkte aus zu widerlegen sucht.[2] Trotzdem alle diese Anstrengungen die Festigung des Raǵâ'ib-Ritus,[3] ja selbst die Theilnahme officieller Functionäre an demselben nicht allenthalben verhindern konnten, hat diese polemische Strömung in der theologischen Litteratur bis in die neuere Zeit Vertreter gefunden.[4] Der jerusalemische Theologe ʿAlî b. Muḥammed b. Ġânim (st. 1004) verfasste eine Schrift: ردّ الراغب عن الجمع فى صلاة الرغائب[5]. Sein jüngerer türkischer Zeitgenosse Aḥmad al-Rûmî al-Aḳḥiṣârî (st. 1041) erwähnt in dem achtzehnten seiner hundert, der Geisselung der in den rechtgläubigen Islam eingedrungenen Verderbnisse gewidmeten Vorträge unter den in die liturgischen Handlungen eingeschlichenen Missbräuchen an erster Stelle die gottesdienstlichen Raǵâ'ib-Versammlungen.[6] Freilich fanden sich auch für ihre Ver-

---

فاعلها وعلى ولىّ الامر وفّقه الله تعالى منع الناس من فعلها فانّه راعٍ وكلّ راعٍ مسئول عن رعيّته، وقد صنّف العلماء كتبا فى انكارها وذمّها وتسفيه فاعلها ولا يغترّ بكثرة الفاعلين لها. In diesem Werke eifert al-Nawawî auch gegen andere Bidaʿ im Gottesdienst.

[1] Madchal iii, 297 ult.

[2] Madchal i, 242 ff. iii, 269—299.

[3] Bis nach China hinein, Darby de Thiersant, *Le Mahométisme en Chine et dans le Turkestan oriental* (Paris 1878) ii, 438.

[4] Einige polemische Schriften vom vii.—x. Jahrh. sind in Ahlwardts Berliner Katalog, nr. 3630 (11—14) angegeben.

[5] Kairoer Katalog iii, 122.

[6] Handschriften der Hofbibliothek, Wien, Mixt. 154, fol. 63b nach einer allgemeinen Verurtheilung der bidaʿ: ومثـــــل مثل صلاة الرغائب والجماعة فيها التصلية والترضية والتأمين فى اثناء الخطبة وانواع النغمات الواقعة فيها وفى الاذان وقراءة القرآن ومثل الجهر بالذكر أمام الجنازة وقدّام العروس فى الطرقات وغير ذلك من البدع المنكرة الواقعة فى العبادات.

theidigung gelehrte Federn, welche die eingewurzelte Sitte nicht mehr preisgeben mochten.[1]

Aber nicht nur in völlig neuen Einrichtungen, denen ein neben der gesetzlichen Kirchlichkeit einhergehender populärer Charakter eigen ist, sondern auch in der Modificirung althergebrachter liturgischer Acte sollte die Devotion für den Propheten in gesteigerter Form zum Ausdruck kommen. Zu den anerkannten andächtigen Formen, die diesem Gefühle dienen sollten, wurden von Zeit zu Zeit neue hinzugefügt. Einigen gelang es, sich auch in den Rahmen der kanonischen Liturgie einzufügen. Die älteste Modification in dieser Richtung ist die Aufnahme der Taśahhud-Formel in das System des kanonischen Ṣalât.[2]

Mehrere Jahrhundert nach dieser Einrichtung wird auch der Aḏân als Anlass der Propheten-Eulogie benutzt. Seit alter Zeit galt nämlich der Freitag als besonders berufen, dass an demselben die auch sonst empfohlenen Eulogien für den Propheten in intensiver Weise geübt werden.[3] Der Brauch, dass die Gebetrufer nach Beendigung des Aḏân zum Nachtgebet des Freitags der festgesetzten kanonischen Formel noch Ṣalâwât an den Propheten hinzufügen — ein Brauch, der von hier aus sich auf immer weitere Kreise ausdehnte — wird auf eine Anordnung des Polizeipräfecten von Kairo, Ṣalâḥ al-dîn ʿAbdallâh al-Barallusî (nach 760) zurückgeführt, der hierzu wahrscheinlich von enthusiastischen Fuḳarâ veranlasst wurde, die (الفقراء الخلاطين sagt Maḳrîzî) drei Jahrzehnte später (791) seinen als unwissend und gewaltthätig geschilderten Nachfolger, Neǵm al-

[1] Śams al-dîn Aḥmed al-Ḳônawî: رسالة فى الردّ على من انكر على الغزالى وابى طالب المكّى القول بصلاة الرغائب والبراءة وغير ذلك Kairoer Katalog VI, 144.

[2] Vgl. *ZDMG.* L, 102 oben.

[3] Vieles darüber im Ḳût al-Ḳulûb I, 66; vgl. Ḥasan al-ʿAdawî, Nafaḥât Śâḏilijja II, 28. — Die Regel des Raḥmânijja-Ordens fordert, dass man vom Donnerstag-ʿaṣr bis zum Freitag-ʿaṣr, so oft als nur irgend möglich, die Formel اللهمّ صلّ وسلّم الخ spreche; nach dem ʿaṣr des Freitags soll 80mal hintereinander die ‚Ummî-Formel' hergesagt werden (اللهمّ صلّ ... على ... النبىّ الامّى) DEPONT-COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes* (Alger 1897) 398.

dîn Muḥammed al-Tanbaḏî, dazu drängten, diese Anordnung auch auf die anderen Wochentage auszudehnen.[1] Der Protest der Gesetzgelehrten gegen diese Erweiterung der althergebrachten liturgischen Formel[2] war nicht im Stande, die vom Volke wohlaufgenommene Neuerung aufzuheben.[3]

II.

Etwa zwei Jahrhunderte nach Einführung des Prophetensegens im Aḏân geht mit derselben Absicht, gleichfalls in Aegypten, von den Ṣûfîkreisen eine neue volksthümliche Einrichtung aus, die das andächtige Volk in noch grösserem Maasse zur werkthätigen Betheiligung an der Prophetenverehrung heranziehen sollte.

Die Ueberzeugung von der besonderen Verdienstlichkeit des frommen Werkes, die Ṣalawât für den Propheten in eigens dafür bestimmten Zusammenkünften als gesellschaftliche Andacht zu üben, ist bereits in einem, ohne Zweifel nicht gar alten Ḥadîṯspruch ausgedrückt, in welchem andächtige Versammlungen, die sich zu solchem Zwecke vereinigen, in überschwänglicher Weise gerühmt

---

[1] Maḳrîzî, Chiṭaṭ II, 272.

[2] In alter Zeit waren sie toleranter gegen Hinzufügungen zu der traditionellen Formel des Aḏân. Al-Śejbânî, Kitâb al-âṯâr (Lahore 1309) 26: اخبرنا ابو حنيفة عن حمّاد عن ابراهيم قال سأله عن التثويب قال هو ممّا احدثه الناس وهو حسن ممّا احدثوا وذكر ان تثويبهم كان حين يفرغ المؤذّن من ازانه الصلاة خير من النوم.

[3] Reǵeb b. Aḥmed (Ende des XI. Jahrh.) sagt darüber in seinem Commentar (الوسيلة الاحديّة) zur طريقة محمّديّة des Birgewî: ثمّ انّهم لحرصهم علـــى التغنّى لم يكتفوا بكلمات الأذان بل زادوا عليها بعض الكلمات من الصلاة والسلام على النبىّ عم وانّ الصلاة والتسليم عليه وان كان مشروعًا بنصّ الكتاب والسنّة وكانت من اكبر العبادات وأجلّها لكن اتّخاذها عادة فى الاذان على المنارة لم يكن مشروعا اذ لم يفعلها احد من الصحابة والتابعين ولا غيرهم من ائمّة الدين وليس لاحد أن يصنع العبادات الّا فى موضعها التى وضعها فيه الشرع ومضى عليها السلف ألا ترى ان قراءة القرآن مع كونها من اعظم العبادات لا يجوز للمكلّف أن يقرأها فى الركوع ولا فى السجود ولا فى القعدة لانّ كلّا منها ليس محلّا للتلاوة (Hschr. des ungarischen Nationalmuseums in Budapest, nr. 16, fol. 254ᵛ).

werden.[1] Als dies Ḥadîṯ entstand, das in ziemlich schwach beglaubigter Form als von einem ungenannten ‚Genossen‘ tradirt erscheint,[2] muss der Brauch, Ṣalawât-Versammlungen abzuhalten, bereits im Zuge gewesen sein, eine Stelle unter den andächtigen Uebungen der Muhammedaner zu erringen, wenn er auch noch nicht allgemeine Aufnahme gefunden hatte. Solche Ḥadîṯsprüche dienen ja erfahrungsgemäss oft dem Zwecke, neue, von berufener Seite bekämpfte Einrichtungen und Anschauungen zu rechtfertigen und zu empfehlen.

Wie vielen anderen, wenn auch frommen Neuerungen, die aus dem Kreise der Ṣûfî's ausgiengen, hatte sich der conservative Formalismus der Gesetzkundigen auch diesem Brauch widersetzt. Die Freunde der Ṣalawât-Versammlungen liessen, nach einer in der muhammedanischen Controversen-Litteratur nicht ungewöhnlichen Methode,[3] in dieser strittigen Frage den Propheten selbst Partei ergreifen. Sie verbreiteten die Fabel, dass der Prophet einem der hartnäckigsten Opponenten in einem Traumgesicht erschienen sei und die Billigung der zu seinen Ehren eingerichteten frommen Sitte ausgesprochen habe.[4] Die Berufung auf eine solche Entscheidung musste bei dem leichtgläubigen Volke als oberstes Argument gegen die der frommen Bid'a von den Fuḳahâ' entgegengesetzte Missbilligung gelten.

Die Popularität, die sich die Dalâ'il al-chejrât[5] des Abû 'Abdallâh Muḥammed al-Ǵazûlî (st. 870) im Kreise der werk-

---

[1] ما من مجلس يُصَلَّى فيه على محمّد صلعم إلّا قامت منه رائحة طيّبة حتّى تبلغ عنان السماء فتقول الملائكة هذا مجلس صُلِّىَ فيه على محمّد صلعم.

[2] Abû 'Abdallâh al-Ǵazûlî, Dalâ'il al-chejrât in der prächtigen Kairoer Lithographie (1305) 17: وروى عن بعض الصحابة.

[3] Vgl. Maḳḳarî I, 552 (Abû Bekr Muḥammed b. Sûdûn al-Temîmî). Auch die oben angeführte Aḏânreform (Maḳrîzî l. c.) wird durch die Derwische auf eine im Traumgesicht kundgegebene Billigung des Propheten begründet.

[4] Muḥibbî, Cnulâṣat al-aṯar II, 455.

[5] ‚Anweisungen zu den guten Werken‘ nicht ‚les meilleurs arguments‘ wie DEPONT-COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes* 170, Anm. 455 wiederholt übersetzen. — Das Buch scheint im Maghrib volksthümlich auch Dalîl al-ch. genannt zu werden, MOULIÉRAS, *Le Maroc inconnu* II (Paris 1899), 215 f. DOUTTÉ, *L'Islam algérien* 97. Die Litteratur s. bei R. BASSET, *Notice sommaire des MSS. orient. . . . de Lisbonne* (Lisb. 1894) 8.

thätigen Muhammedaner gleich nach Erscheinen dieses Andachtsbuches errangen, hat sicherlich viel dazu beigetragen, eine Steigerung der Ṣalawât-Formen wünschenswerth zu machen, sie aus dem Bereich der Privatandacht zu einer gesellschaftlichen Institution emporzuheben und mit dem Fortschritt ihrer Anerkennung auch die Moschee für sie zugänglich zu machen. Denn durch dies Breviarium waren Texte gewonnen, deren Recitation solchen Versammlungen einen Inhalt gab, wie wieder andererseits das Ueberhandnehmen der letzteren die emsige Production einer Ṣalawât-Litteratur hervorrief.[1]

Wir kennen genau Ort und Zeit des ersten festen Auftretens der gesellschaftlichen Ṣalawât-Andachten zu Ehren des Propheten; auch den Namen des Mannes, der sich um die Einführung einer solchen Institution eifrig bemüht hat. Es war Nûr al-dîn al-Śûnî al-Aḥmedî (st. 944), einer der Scheiche des berühmten Theosophen ʿAbd al-Wahhâb al-Śaʿrânî, der im Jahre 897 d. H., nachdem er zuerst bei der Grabesmoschee des Aḥmed al-Bedawî in Ṭanṭa, dessen Orden er angehörte, die ersten Versuche mit der Einführung des مجلس الصلاة على رسول الله gemacht hatte, durch die Erfahrung der grossen Zugkraft dieser neuen Einrichtung den Muth gewann, sie auch in der Azhar-Moschee in Kairo einzubürgern,[2] zu welchem Zwecke er auch eigene Texte verfasste.[3] Er bestimmte für diese Andachten die dem Freitag vorangehenden Nächte. Man begann damit nach dem Maġrib-Gebete und setzte sie bis knapp vor dem Ertönen des Adân zur Freitag-Andacht fort. فاجتمع فى ذلك المجلس

[1] Ebenso hat das Durchgreifen der Feier des Geburtstages des Propheten die Litteratur der Maulûdgedichte (Plur. مواليد, TA[2] s. v. ذبح II, 137 ult. 138, 2 اهل السير والمواليد) hervorgerufen, die besonders im maghribinischen Islam (vgl. z. B. Nuzhat al-hâdî ed. HOUDAS 148 ff.) bis nach Timbuktu und den anderen Sudanländern gepflegt werden, wo diese Maulûdgedichte zu den häufigsten poetischen Uebungen gehören; ʿAbd al-Raḥmân al-Saʿdî, Taʾrîch al-Sûdân ed. HOUDAS 59. 218 u. öfters. Eines der häufigsten Epitheta der in diesem Werke erwähnten Gelehrten ist, dass sie مادحين للنبىّ seien.

[2] ʿAli Mubârak, al-Chiṭaṭ al-ǵadîda XII, 145.

[3] In dem Werke مصباح الظلام بالصلاة والسلام على خير الانام. Kairoer Katalog II, 212. 229; Kommentar dazu von seinem Schüler Śihâb al-dîn al-Bulḳînî. Vgl. auch AHLWARDT, Berliner Katalog, nr. 3922.

خلق كثير وكانوا يجلسون فيه من بعد صلاة المغرب ليلة الجمعة الى ان يُسلِّم على المنارة لصلاة الجمعة.

Wie rasch die neue Einrichtung in entferntere Gebiete des Islam sich verbreitete, erfahren wir aus dem gleichzeitigen Berichte des Śa'rânî, der in der Biographie seines Lehrers diese von ihm ausgegangene Einrichtung bespricht. Sie habe sich — sagt er — noch zu seinen Lebzeiten verbreitet ‚nach dem Ḥiǵâz, Syrien, den verschiedenen Theilen Egyptens, namentlich Ṣa'îd, Maḥallat al-kubrâ, Alexandrien, nach den Provinzen des Maghrib und den Takrûr-Ländern. Vordem kannte man ähnliches nicht. Die Leute übten Einzelandachten und recitirten aurâd zu Ehren des Propheten. Aber dass sie zu diesem Zwecke in dieser Weise Versammlungen abgehalten haben, davon hören wir nichts von den Zeiten des Propheten bis al-Śûnî, der diese Versammlungen zuerst eingeführt hat.'[1]

Diesen durch al-Śûnî angeregten andächtigen Zusammenkünften gab man den Namen maḥjâ, ein Sprachgebrauch, den die Orientalen wohl richtig erklären, wenn sie ihn mit der für die IV. des Verbums حيى (mit dem Object الليلة)[2] schon in der alten Sprache[3] (freilich noch nicht in religiöser Beziehung) vorkommenden Bedeutung: ‚die Nacht durchwachen' (beleben) in Verbindung denken. Die durchschlafene Nacht ist todt: sie wird durch das Wachen erst wieder dem Leben zugeführt; beiläufig derselbe Ideengang, den Plinius (H. N. I, 14 Ende) von M. Varro bezeugt: Profecto enim vita vigilia est. Der Sprachgebrauch der frommen Muhammedaner verwendet dann diese Redensart vorzugsweise zur Bezeichnung der den religiösen Uebungen,[4] namentlich den Ḏikr-Andachten[5] gewidmeten Vigilien. Ibn Baṭûṭa erzählt, dass bei dem Grabe des 'Alî in Neǵef

---

[1] Lawâḳiḥ al-anwâr II, 235.

[2] In nachlässiger Construction wird dem Verbum auch der Tag als Object zugetheilt; z. B. Buch. Faḍâ'il al-aṣḥâb nr. 2. Usd al-ǵâba II, 265 فأحْيَيْنا ليلتنا ويومنا.

[3] Hud. 16, 18; 93, 22.

[4] Aǵ. X, 109, 18. Usd al-ǵ. IV, 235: من أحيا ليلتى العيد وليلة نصف من شعبان لم يمُت قلبه يوم تموت القلوب; Ibn Baśkuwâl ed. CODERA, 258, 6 v. u. أحيا فى الجامع.

[5] TA. X, 110, 10 والمحيا مشهد الذكر، عاميّة.

alljährlich in der Nacht des 27. Reǵeb andächtige Uebungen abgehalten werden, wobei an den dorthin pilgernden Kranken die merkwürdigsten Heilungswunder geschehen sollen. Man nennt diese Nacht: ليلة المَحْيا ‚Wachnacht'.[1] Im populären Heiligencultus erhält das Wort noch eine freiere Anwendung.

Von al-Kutubî erfahren wir, dass die Anhänger des ʿAlî b. al-Ḥusejn al-Ḥarîrî (st. 645), Stifters des durch seine Zügellosigkeit und seine Gleichgültigkeit gegen alle religiöse Observanz bekannten lustigen Derwischordens der Ḥarîrijja,[2] nach dem Tode dieses Scheich ein alljährlich in der Nacht des 27. Ramaḍân abzuhaltendes maḥjâ einrichteten. Dabei gieng es allerdings im Sinne der Regel dieses Ordens recht lustig her.[3]

Ebenso nannte zu ʿAbdarî's Zeiten das Volk (wie es scheint irgendwo in Egypten), das sich in der Mittelnacht des Śaʿbân (lejlat al-niṣf min Śaʿbân) um eine von Gräbern umgebene Derwisch-zâwija in eigens hiezu aufgestellten Zelten zu versammeln pflegte und die ganze Nacht bei feierlicher Illumination des Schauplatzes sich vergnügte, diese Festlichkeit: ليلة المحيا.

Solche Anwendungen des Wortes werden aber als missbräuchliche Uebertragung betrachtet;[4] denn im frommen Sprachgebrauch wird die Benennung als ‚Aufleben der Nächte' nur andächtigen Gebetsversammlungen vergönnt.

---

[1] Ibn Baṭûṭa ed. Paris I, 417. Ungenau ist die auch von Dozy, *Suppl.* s. v. I, 344a übernommene wörtliche Uebersetzung der französischen Bearbeiter: ‚nuit de la vie.'

[2] Dem ungefähr der Orden der Heddâwa in Marokko gleicht, Mouliéras, *Le Maroc inconnu* II, 183 ff. und s. Index s. v.

[3] Fawât al-wafajât (Bûlâḳ 1299) II, 42: ولمّا مات سنّ اصحابه المحيا فى شهر رمضان كلّ ليلة سبعة وعشرين وهى من ليالى قدر فيحيون تلك الليلة الشريفة بالدفوف والشبابات والملاح وبالرقص الى السحر. Ueber Ḥarîrî-Derwische *Journ. asiat.* 1895, I, 387.

[4] Madchal I, 260: وسمّى هذه الليلة ليلة المحيا وان كان هذا الاسم [لا] يليق بها لكن فى العبادة والخير والتضرّع الى المولى سبحانه وتعالى وطلب الفوز بطاعته والنجاة بفضله من مخالفته ومعاصيه لا بما يفعله هو ومن يجتمع عليه وامثالهم.

Ein frommes Gedicht des berühmten Schülers des ʿAbd al-Ġanî al-Nâbulusî, des Regenerators des Chalwetijja-Ordens in Egypten,[1] Muṣṭafa b. Kamâl al-dîn al-Bekrî al-Ṣiddîki aus Damaskus (geb. 1099, st. 1162),[2] dessen Aurâd noch heute bis zu den muhammedanischen Negern der Nigerländer als heilige Gebettexte hoch in Ehren stehen,[3] ersetzt in seiner Einleitungszeile den Aṭlâl-Passus der alten Ḳaṣîde mit der Aufforderung:

قُمْ نحو جِاهُ وابْتَهِجْ[4] * وعلى ذاك المَحْيا فعُجْ[5]

Seit Einrichtung der nächtlichen Ṣalawât-Andachtsversammlungen ist der Name maḥjâ speciell für diese, d. h. für das محيا نبوىّ beansprucht und als solches von Andachtsübungen allgemeinerer Art (aurâd, aḏkâr) unterschieden worden.[6]

III.

Wir haben bereits angedeutet, dass diese neue Einrichtung im Beginne ihres Auftretens in Egypten bei den Gesetzleuten nicht unbedingte Billigung fand. Ausser ihrem allgemeinen religionsgesetzlichen Charakter als bidʿa hat man auch gegen die Texte der dabei

[1] Vgl. DEPONT-COPPOLANI, *Les confréries* etc. 372. 379.

[2] Auch sein Sohn, Muḥammed b. Muṣṭafâ (geb. 1143, st. 1196) nimmt als Ṣûfî und Verfasser von Erbauungsschriften eine hervorragende Stelle ein. S. die Biographien beider: al-Murâdî, Silk al-durar IV, 14; 190—200.

[3] LE CHATELIER, *L'Islam dans l'Afrique occidentale* (Paris 1899) 338.

[4] Das Gedicht heisst nach diesem Worte der Einleitungszeile: المُنْبَهِجة. Diese Benennung soll wohl eine Nachahmung der Bezeichnung des bekannten Trostgedichtes [الفرج بعد الشدّة] von Jûsuf b. Muḥammed al-Tauzarî (st. 513) als القصيدة المنفرجة (wegen des die erste Zeile beginnenden: اشتدّى أزْمَةُ تَنْفَرِجى) sein, unter dessen zahlreichen Commentaren (vgl. Gotha nr. 1539, 1) der in Alexandrien in Lithographie 1288 erschienene von Abû Jaḥjâ Zakarijja al-Anṣârî (st. 962) unter dem Titel الاضواء البهجة فى إبراز دقائق المنفرجة der beliebteste ist. Das Gedicht steht im Rufe, den اسم اعظم zu enthalten und ist demnach als hervorragendes Andachtsmittel angesehen; vgl. darüber Kairoer Katalog II, 184. 210.

[5] Kitâb ṣalawât wa-aurâd (Kairo, lith. 1288) 68, 1.

[6] Al-Muḥibbî II, 284, 1: واجازه الشيخ المذكور بالبداءة فى الاوراد والاذكار والمحيا; ibid. I, 266, 6: المحيا النبوىّ.

in Verwendung kommenden Ṣalawât-Litaneien vom orthodoxen Standpunkte aus manche Einwendung zu erheben. Es ist leicht begreiflich, dass die zumeist ṣûfischen Verfasser solcher Andachtstexte, welche die Aufgabe hatten, dem andächtigen Volke für viele Stunden währende Recitation ausreichende Lobpreisungen des Propheten zuzubereiten, sich zum Theil in dogmatisch uncorrecten Uebertreibungen ergiengen und dem Propheten Epitheta beilegten, die sich vor dem orthodoxen Lehrbegriff nicht immer rechtfertigen konnten.

Darüber besitzen wir aus der unmittelbar auf die Einrichtung al-Śûnî's folgenden Zeit ein Document aus der Feder des bereits oben erwähnten mekkanischen Gelehrten Śihâb al-din Aḥmed ibn Ḥaǵar al-Hejtamî, unter dessen zahlreichen gesetzwissenschaftlichen Werken[1] und Fetwâs auch jene Entscheidungen gesammelt sind, die in engerem oder loserem Zusammenhang mit dem Ḥadîṯ stehen. Unter diesen Ḥadiṯ-Fetwâs[2] befindet sich auch eine, die auf die eben erst nach Mekka eingedrungene Maḥjâ-Einrichtung sich bezieht. ‚Er wurde befragt über die zum Ṣalât für den Propheten in der Azharmoschee, in Mekka und anderwärts in den Nächten der Montage und Freitage üblichen andächtigen Versammlungen, wobei sie zu sagen pflegen: . . . „O Gott, segne mit deinem ausgezeichnetsten Segen den ausgezeichnetsten unter deinen Geschöpfen, unseren Herrn Muḥammed“ (اللهمّ صَلِّ أفضلَ صلاة على افضل مخلوقاتك سيّدنا محمّد) u. s. w. Dagegen macht nun mancher Theologe Einwendungen und verketzert dies Gebet, indem er behauptet, dass ein solches Epithet willkürlich und durch gar keinen Beweis gestützt sei; man müsse sich demnach davon fern halten. Ist dieser Kritiker im Recht oder im Irrthum?‘ Wir sehen, dass hier die Polemik gegen die Maḥjâtexte sich an die vielumstrittene Frage klammert, ob man den Propheten (nach anderen auch alle frommen Rechtgläubigen) die ausgezeichnetste unter den Creaturen Gottes nennen

[1] Vgl. ‚Beiträge zur Litteraturgeschichte der Śî'a‘ 17, wo die Jahreszahl 905 in 950 zu verändern ist.

[2] Zum Unterschied von den فتاوى فقهيّة, gedruckt Kairo 1308 in vier Bänden.

dürfe. Wenn dies allen anderen Menschen oder Ǵinnen gegenüber gelten konnte, wäre eine solche Anrufung nicht eine Blasphemie mit Bezug auf die Engel?[1] Ibn Ḥaǵar setzt in einer eingehenden Abhandlung über diese Frage[2] das ganze einschlägige Ḥadîṯmaterial in Bewegung und entscheidet sich schliesslich für die Zulässigkeit der bestrittenen Formel: ‚Wenn nun dies festgestellt ist, so ist dasjenige, was jene Andächtigen in solchen Ṣalawât in Moscheen oder an anderen Orten öffentlich aussprechen, der offenkundigen Wahrheit entsprechend; dagegen kann man nicht streiten und nichts dagegen einwenden, es sei denn jemand, der vom Muʿtazilismus angekränkelt oder vom Satan berührt ist. Der möge nun zu Gott zurückkehren und ihn um Vergebung bitten und sich lossagen von der Irrlehre, in die er verfallen ist. Denn das Grübeln über diese Frage führt manchmal zu grossem Schaden.‘

Wir ersehen aus dieser Abhandlung des Ibn Ḥaǵar, dass sich bereits um die Mitte des x. Jahrhunderts die Maḥjâ-Einrichtung bis nach Mekka verbreitet hatte und dass bald nach ihrer Begründung sich das Bedürfniss nach weiterer Ausdehnung dieser andächtigen Zusammenkünfte zeigte, indem man ihnen auch die Montagnächte (Montag ist der Geburtstag des Propheten) widmete, was jedenfalls

[1] In einer weitläufigen Abhandlung über diese Frage vom śîʿitischen Gelehrten ʿAlî al-Murtaḍâ (355—436) wird als śîʿitischer Grundsatz festgestellt, dass nicht nur die Propheten, sondern auch die ʿImâme höher stehen als die Engel: والمعتمد فى القطع على ان الانبياء افضل من الملائكة عليهم السلام باجماع الشيعة الاماميّة على ذلك لانهم لا يختلفون فى ذلك بل يزيدون عليه ويذهبون الى ان الائمّة افضل من الملائكة عليهم اجمعين السلام واجماعُهم حجّة لانّ المعصوم فى جملتهم Anhang zum Ġurar al-fawâ'id (ed. Teheran 1277) 380. Die Litteratur dieser Frage ist zusammengestellt bei M. SCHREINER, *Der Kalâm in der jüdischen Litteratur* (Berlin 1895) 14, Anm. 8. Vgl. jetzt auch ein darauf bezügliches Kapitel bei Abû Zeid al-Balkhî, *Livre de la création* ed. HUART (Paris 1899) 178 ff.

[2] Al-fatâwî al-ḥadîṯijja (Kairo, Mejmenijja 1307) 137—140: واذا تقرّر ذلك فما اعلن به المصلّون على النبى صلعم فى المساجد وغيرها من تلك الصلوات حقّ واضح لا غبار عليه ولا اعتراض يتطرّق اليه ومن اعترض ذلك فقد اصابته نزغة اعتزاليّة او مسّة شيطانيّة فليتب الى الله ويستغفره ويتنصّل ممّا وقع منه فان الخوض فى ذلك انّما جرّ الى فساد كبير لصاحبه.

ein Beweis für die zunehmende Popularität der neuen Einrichtung ist. Auch im Lager der Gesetzkundigen söhnte man sich also — wie das Beispiel des sunnatreuen Ibn Ḥaǵar al-Hejtamî zeigen kann — bald mit derselben aus; ja sie fand sogar eifrige Anwälte im Lager der angesehensten Vertreter der stricten Gesetzlichkeit.

Aus den biographischen Specialwerken des Muḥibbî über die hervorragenden Männer des XI. (Chulâṣat al-aṯar), sowie dem Werke des Murâdî über die des XII. Jahrhundertes (Silk al-durar) können wir über die fortschreitende Einführung und Befestigung des Maḥjâ-Brauches in Syrien in den zwei Jahrhunderten nach ihrem ersten Auftreten in der Azharmoschee, wo er auch fortan in Uebung bleibt,[1] vielfache Daten finden.

Nach Damaskus wird der andächtige Brauch durch ʿAbd al-Ḳâdir b. Muḥammed b. Suwâr (921—1014) verpflanzt, von dem sein Biograph auch einige die Maḥjâ-Sitte verherrlichende Gedichte mittheilt und den er als شيخ المحيا بالشام bezeichnet;[2] ein Titel, der fortan allen jenen beigelegt wird, die an der Spitze dieser liturgischen Zusammenkünfte stehen.[3] ʿAbd-al-Ḳâdir hatte in seiner Jugend öfters Handelsreisen nach Egypten unternommen und dabei Gelegenheit gefunden, den Maḥjâ-Versammlungen beizuwohnen, die in Kairo der Scheich Śihâb al-dîn al-Bulḳînî (Schüler des Śûnî, s. oben 41 A. 3) abzuhalten pflegte. Im Jahre 970 begann er denselben Brauch in Damaskus einzubürgern und er durfte am Anfang als Schauplatz der Andachten die in einer entfernten Vorstadt befindliche Ǵâmiʿ al-Buzûrî,[4] nächst der Grabstätte der Chalifentocher ʿÂtika,[5]

---

[1] Muḥibbî I, 266, 6; III, 383 u.

[2] Ibid. I, 281, 17; III, 276, 19.

[3] An den meisten im Verfolg anzuführenden Stellen, vgl. auch IV, 375, 20; خادم المحيا Murâdî IV, 154 unten.

[4] In der Nähe der جامع التيروزى, im Stadtviertel Suwejka, in der unmittelbaren Nachbarschaft des ʿÂtikagrabes. A. KREMER ‚Topographie von Damaskus‘ II (in den *Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften,* Wien; phil.-hist. Cl. Bd. VI) 22, 14. Darum wird zuweilen als Schauplatz der Andachten die تيروزى-Moschee angegeben.

[5] Muḥibbî II, 454.

beanspruchen. Aus diesen kleinen Anfängen errangen solche andächtige Versammlungen bald grosse Popularität und konnten aus der entlegenen Vorstadt ihren Einzug in die Omajjadenmoschee halten, wo ihnen eine Kapelle an der Ostseite, in der unmittelbaren Nähe des maḳâm Sejjidî Zejn al-ʿÂbidîn[1] eingeräumt wurde; die Kapelle wird denn auch als مشهد المحيا bezeichnet.[2] Nicht nur das gewöhnliche Volk und dem ṣûfischen Pietismus ergebene Leute, sondern auch Mitglieder der officiellen ʿUlemâ-Zunft nahmen Antheil an diesen Versammlungen.[3] Auch in Damaskus kann das Maḥjâ zweimal wöchentlich, Montag und Freitag, je in einer der beiden erwähnten Moscheen abgehalten werden.[4] Die Scheichwürde für diese Ceremonien blieb lange in der Ibn Suwâr-Familie erblich. Aus den beiden biographischen Werken lässt sich die Reihe der aufeinanderfolgenden Scheiche construiren.[5] Es wird auch einmal von einer Misshelligkeit zwischen zwei Prätendenten der Ibn Suwâr-Familie erzählt, welche derart beigelegt wurde, dass die beiden Linien sich in der Function in den zwei Moscheen abwechselnd theilten.[6]

In Aleppo machte Aḥmed b. Muḥammed al-Kawâkibî (950—1203) Versuche, die **Maḥjâ**-Sitte einzubürgern, die auch er in Egypten kennen gelernt hatte. Es gelang ihm an tausend Leute zu den Ṣalawât-Versammlungen zusammenzubringen, von denen viele allerdings nur neugierige Zuschauer waren.[7] Er soll aber diese An-

---

[1] Murâdî III, 179, 17.

[2] Muḥibbî III, 276, 19 und öfters.

[3] Muḥibbî I, 436, 10 ff.

[4] Murâdî III, 142 bei ʿAbdalwahhâb b. Muṣṭafâ ibn Suwâr (st. 1144): ولمّا توفىّ والده صار مكانه شيخا على سجّادة المحيا الشريف بالمشهد الشرقي من الجامع الأمونّ وفى الجامع البزورى vgl. ibid. II, 160.

[5] Gewöhnlich كعادة اسلافهم.

[6] Murâdî I, 112 s. v. Aḥmed b. Śams al-dîn ibn Suwâr (st. 1173): ووقع بينهما الخصام التامّ ثمّ بعد ذلك حصل اتّفاق بينه وبين قريبه على ان كلّا منهم يعمل ليلة فى مشهد المحيا داخل الجامع الأمويّ والاخرى فى جامع البزوريّ خارج دمشق كما هم عليه الآن.

[7] Muḥibbî I, 284 oben: واتّخذ له مجلس صلاة على النبىّ صلعم وكان يأتى اليه نحو الف انسان ما بين ذاكر وناظر وكان يطيل مجلس الصلاة والسلام على النبىّ حتّى يملّ المصلّى والسامع.

dachten so lange ausgedehnt haben, dass ‚sowohl die Betenden als auch die Zuhörer ihrer bald überdrüssig wurden'. Es entwickelte sich bald ein Wetteifer zwischen den althergebrachten Ḏikr-Andachten, deren Inhalt zumeist das wiederholte tahlîl (die Formel lâ ilâha etc.) bildet und diesen neuen Ṣalawât-Versammlungen. Um der neuen Einführung Concurrenz zu machen, richtete der Bruder des Begründers der aleppiner Maḫjâ-Gesellschaften in einer verlassenen Moschee eine Ḏikr-Institution ein, die das Publicum durch schöne Melodien und Gesangstücke[1] den eintönigen Litaneien des Bruders abwendig machte. — In Aleppo hatte also die neue Einrichtung nicht so viel Glück wie in der syrischen Metropole.

In der letzteren werden die Maḫjâ-Andachten noch heutigen Tages an denselben Stätten und in denselben Zeiten durch die Mitglieder der Suwâr-Familie geleitet und erfreuen sich nach wie vor der Unterstützung des frommen muhammedanischen Publicums der alten Chalifenstadt. Darüber schrieb mir mein alter Freund, Scheich Ṭâhir al-Ǵazâ'irî aus Damascus: ... فقد رجعتُ فيه الى احد المشايخ من بنى سوار فأخبرِنا بأن الجماعة المذكورة فى السؤال لا يزالون يقيمون الذكر والصلوات على النبىّ المختار صلعم ليالى الجمعة فى مشهد الحسين رضى الله عنه الكائن شرقى الجامع الاموىّ وليالى الاثنين فى جامع البزورى وهو جامع بقرب من جامع التيروزى ويسمّى ارباب هذا الذكر جماعة المحيا ولا يزال ارباب البرّ يبرّونهم ويحسنون اليهم وهذه الوظيفة مستمرّة فى العائلة السواريّة .

Im Uebrigen haben sich die Maḫjâ-Riten aus manchen Ländern, in denen sie, nach dem oben mitgetheilten Zeugniss des Śa'rânî, Eingang gefunden hatten, verloren. Nach zuverlässigen Informationen sind sie jetzt z. B. im Ḥiǵâz völlig ungebräuchlich. In voller Blüthe sind sie jedoch an ihrem Ausgangspunkte geblieben, in Egypten, in der Umgebung Kairos. Es hat sich ihrer seit längerer Zeit die Ṭârîḳa Demîrdâśijja bemächtigt, deren bei der Ḳubba des Stifters Demirdâś al-Muḥammedî (st. um 930)[2] im Dörfchen Demirdâś (erste Eisenbahnstation nördlich von Kairo) befindliches Kloster zur Heim-

---

[1] Ibid. لكون ذكره بالنغم والاساليب الحسنة.

[2] S. über diese Familie 'Alî Mubârak, Chiṭâṭ ǵadîda ɪv, 112.

stätte der Maḫjâ-Ceremonien geworden ist, an denen sich nicht nur Mitglieder des Ordens, sondern auch speciell der Maḫjâ-Congregation affiliirte Profane betheiligen. Die ‚Ḏikr Maḥjâ' werden in Demirdâś in der Regel wöchentlich an den Donnerstagabenden geübt; ausserdem auch am Schluss der dreitägigen Chalwa,[1] der sich die Mitglieder des Klosters alljährlich zur Zeit des Jahres-Maulid des Stifters (im Monat Śa'bân) unterziehen.[2]

[1] Vgl. LANE, *Manners and customs of the modern Egyptians*, 5. Ausg. (1871), I, 209. *Revue de l'Histoire des Religions* XXXVII, 323.

[2] Obige Daten hat mein Freund M. HERZ BEY vom Scheich 'Abd al-Raḥîm al-Demirdâś, dem jetzigen Oberhaupt der Congregation, eingeholt.

Aramäische Inschriften aus Kappadocien.

Von

Hans Reichelt.

‚Inscription araméenne de Cappadoce.‘ Note de M. Clermont-Ganneau. *CR*, Serie iv, t. 26, p. 630—640 und 808—810. Auch *Recueil* iii, § 8, p. 59—70.

M. Lidzbarski. *Ephimeris für semitische Epigraphik.* i. Bd., S. 59—74.

Y. J. Smirnow in Jarpûz machte im Jahre 1895 der klassischen Section der kais. russ. archäologischen Gesellschaft in einem Berichte die Mitteilung von zwei Steinen mit Reliefs und Inschriften aus Ἀραβισσός (Arebsun) am linken Ufer des Flusses Kizyl-Irmak. (Bei Lidzbarski findet man die vollständige Uebersetzung dieses Berichtes.) Die Steine sind inzwischen nach Konstantinopel gebracht worden, von wo aus Photographien und Abklatsche, die allerdings wenig genügen, an Clermont-Ganneau und Lidzbarski gesandt werden konnten.

Die Schrift der Inschriften ist aramäisch und wird von Lidzbarski dem ii. Jahrhundert v. Chr. zugeschrieben. Die wichtigsten Inschriften sind die auf Seite γ des bei Smirnow an zweiter Stelle beschriebenen Steines. Es sind drei:

I. Neun Zeilen auf dem Wagenkasten.

II. Sechs Zeilen unterhalb des Rades.

III. Eine Zeile auf dem untern Rande der Seite.

Die erste Inschrift bietet einen fast zusammenhängenden Text und konnte richtig gelesen werden; sie kommt daher bei der Entzifferung am meisten in Betracht. Ich gebe den Text nach Lidzbarski:

1 מזדא דינמזדיסנ̇ש־א̇
2 - - - תא אחתה ואנתתה זי ביל
3 כן אמר אנה אנתת זי ביל מלכא
4 אחר ב̇יל כן אמר לדינמזדיסנ̇ש̇
5 אנת אחתי שניא חכימ
6 שפירא אנת מן אלהו
7 ועל זר אנה שוית לר
8 אנתת ל̇
9 בי

LIDZBARSKI, vor dem sich schon CLERMONT-GANNEAU an der Entzifferung versuchte, gibt folgende Uebersetzung:

1. . . . . Diese (?) Dên-Mazdaiasniš
2. Die Königin (?), die Schwester und Frau des Bel,
3. sprach so: ‚Ich bin die Frau des Königs Bel.‘
4. Hernach sprach Bel so zur Dên-Mazdaiasniš:
5. Du, meine Schwester, bist sehr weise,
6. und schöner bist Du als Göttinnen,
7. und deshalb habe ich dich gemacht
8. zur Frau des
9. Bel (?).‘

Die Richtigkeit seiner Uebersetzung nicht ausser Frage stellend, bemerkt er dazu: ‚Ein Iranist wird in der Lage sein anzugeben, ob auch eine andere Auffassung möglich ist.‘ Ja aus seinen Schlussworten ‚Es ist aber zu wünschen, dass Iranisten jetzt schon diesen Denkmälern ihre Aufmerksamkeit zuwenden. Ihre Mitarbeit ist umso notwendiger, als die Sprache der Inschriften vielleicht kein wirkliches Aramäisch ist, sondern die Wörter in ihnen rein ideogrammatisch verwandt werden, d. h. dass wir hier Pahlavitexte vor uns haben‘ geht hervor, dass er die Möglichkeit, es liege ein iranischer Text vor, nicht in Abrede stellt.

Ich habe die Inschrift einer genauen Prüfung unterzogen und glaube zwingende Gründe dafür gefunden zu haben, dass die Inschrift im sogenannten Chaldäo-Pahlavi abgefasst ist.[1]

[1] Es ist zu wundern, dass Dr. ANDREAS, dessen Rat von LIDZBARSKI eingeholt worden war, nicht darauf aufmerksam geworden ist.

I. Gewisse Wörter sind blosse Umschreibungen von Pahlaviwörtern. Am auffallendsten ist

אנה 3 für [Pahlavi] [[Pahlavi]].

In ה lässt sich das Suffix [Pahlavi] erkennen. [Pahlavi] ist für [Pahlavi] genommen und demgemäss durch אנ umschrieben worden.

שייא 5 für [Pahlavi], [Pahlavi] ‚*yazakīh*‘.

So zu lesen. Lidzbarski gibt שניא; aus seiner Zeichnung ist das nicht zu erkennen.

שוית 7 für [Pahlavi] ‚*šōδat*‘.

[Pahlavi] ist in [Pahlavi] *šōδ* ‚Gatte‘ und [Pahlavi]-, *-at* ‚von dir‘ zu trennen. Daher אנה שוית für [Pahlavi] [Pahlavi] *šōδat hēm* ‚ich bin dein Gatte‘.

II. Der Gebrauch des Suffixes ה und י, dem im Sasanidischen Pahlavi [Pahlavi] entspricht, ist bezeichnend für das Chaldäo-Pahlavi.

אחתה 2, [Pahlavi].
אחתי 5, [Pahlavi].
אנה 3, 7, [Pahlavi].

Vgl. (inschriftlich) ברי [Pahlavi], מה [Pahlavi]. Bei כן, welchem [Pahlavi] entspricht, fehlt das Suffix. Ob das ה von אנתתה, welches zweimal als אנת erscheint, hieher gehört, vermag ich nicht zu entscheiden. Vielleicht ist ה fälschlich vom vorhergehenden אחתה herübergenommen.

III. Es finden sich syntactische Eigentümlichkeiten, die specifisch iranisch sind.

אנתת(ה)זי ביל 2, 3.

Ins Pahlavi übertragen, lautet die Stelle: [Pahlavi] *žān i ān i bēl* ‚die Frau des Bel‘.

אחר ביל כן אמר 4

[Pahlavi] [[Pahlavi]] [Pahlavi] [Pahlavi] [Pahlavi] *pas hač bēl ēn guft* ‚hierauf wurde von Bel dieses gesagt‘.

Ich gebe nun den Text im Pahlavi, so weit er sich herstellen lässt. Für das Wort אנתת(ה), das in den Pahlavi Texten nirgends belegt ist, setze ich die gebräuchliche Schreibung [Pahlavi], für das Wort אלהן, das nur inschriftlich (אלהא) belegt ist, die Schreibung [Pahlavi] ein.

dēn-mazdayasniš 1

bēl ān žan u xᵛāhar

šāh bēl ān žan hēm guft ēn 3

dēn-mazdayasniš man guft ēn bēl pas 4

haknīn yazakīh xᵛāhar žan 5

bay hač ast vēhīh u 6

tō šōδat hēm ān ō 7

man žan 8

(?) 9

1. . . . . Dēn-Mazdayasniš . . .
2. . . . . die Schwester und Frau des Bel.
3. Diese sagte: ich bin die Frau des Bel, des Königs.
4. Darauf wurde [vom] Bel dieses gesagt: Mir die Dēn-Mazdayasniš
5. Frau [und] Schwester [und] Verehrung jetzt (?)
6. und Güte ist (?). Vom Gott
7. [wurde] zu ihr [gesagt]: ich bin dein Gatte, du
8. [bist] meine Frau.
9. ?

Die 1. und 2. Zeile sind zu unvollkommen, um auf ihren Inhalt schliessen lassen zu können. Die 3. Zeile ist verständlich, ebenso die 4. Zeile. אמר ist pahl. . In der 5. Zeile kommt das Wort חכים vor.

Obwohl in der Zeichnung ein deutliches מ bemerkbar ist, möchte ich doch מיוין lesen. חכים wäre zu auffallend in einem Pahlavitexte. In Zeile 6 ist statt אנת wol אית oder איתי = אית zu lesen. אנת dürfte ein Fehler des Steinmetzen sein, der das אנת der 5. Zeile noch im Gedächtnis hatte.

Nach Dr. Andreas ist mit ביל Ahuramazda gemeint. ביל kann meiner Ansicht nach niemand andrer als Miϑra sein. Dies geht aus Yt. *17*, 16 hervor, wo die Dēn-Mazdayasniš und Miϑra als Geschwister der Aši angeführt werden.

pita tē yō ahurō mazdå
yō mazištō yazatanąm
yō vahištō yazatanąm.
māta ārmaitiš spənta
brāta tē yō vaŋhuš sraošō ašyō
rašnušča bərəzō amavå
miϑrasča vouru.gaoyaoitiš
yō baēvarə.spasanō hazaŋra.gaošō
xᵛaŋha daēna māzdayesniš.

Wegen der Vermählung des Bel mit seiner Schwester Dēn-Mazdayasniš möchte ich auf Yt. *12*, 9 verweisen:

āstuyē daēnąm māzdayasnīm fraspāyaoxəδrąm niδāsnaiϑišəm xᵛaētvadaϑąm ašaonīm . . .

Dies sind die einzigen mir bekannten Stellen, die aus der Awestaliteratur herangezogen werden können. Ich wage nicht, daraus bestimmte Schlüsse zu ziehen.

Es macht mir den Eindruck, als wäre die Inschrift die Arbeit eines nur Aramäisch verstehenden Steinmetzen, dem der iranische Text vom Auftraggeber nach einem Entwurf vorbuchstabirt worden ist. Ueber die anderen Inschriften kann nicht früher ein endgiltiges Urteil gefällt werden, als bis die von Lidzbarski versprochenen nach neuen Photographien und Abklatschen verfertigten Zeichnungen erschienen sein werden.

Ich teile einstweilen nur soviel mit und bemerke, dass meine Ausführungen nichts anderes bezwecken sollen, als den Beweis zu erbringen, dass wir es nicht mit aramäischen, sondern iranischen Texten zu thun haben. Zur Herstellung und Erklärung des Textes werden noch andere beitragen müssen, ebenso wie zur Aufhellung des religiösen Inhalts.

Giessen, am 2. Februar 1901.

Die Datirung der babylonischen Arsacideninschriften.

Von

Ed. Mahler.

In den babylonischen sogenannten Arsacideninschriften des British Museum, welche von Pater Strassmaier edirt wurden,[1] sind die Jahreszahlen in den einzelnen Datirungen nach zwei verschiedenen Aeren angegeben, die um 64 Jahre von einander abweichen. Die allgemeine Form dieser Datirungen ist: šanat x-kan ša ši-i šanat (x + 64)-kan Ar-ša-ka-a šar šarrâni. Z. B. [siehe: Zeile 16—17 der Inschrift 3. 78—7—30, edirt Str. *Zeitschr. für Assyr.* iii, p. 133]:

16. araḫ Šabatu ûmu 18 kan šanat 154 kan
 Monat Schebat, Tag 18, Jahr 154.
17. ša ši-i šanat 218 kan Ar-ša-ka-a šar šarrâni
 welches gleicht dem Jahre 218, Arsaces König der Könige.

Man sieht, das Jahr 154 wird gleichgesetzt einem Jahr 218, das um 64 Jahre von ihm absteht, und bei letzterem findet sich der Name Ar-ša-ka = ‚Arsaces' beigefügt. Selbstverständlich haben diese Datirungen die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf sich gelenkt, und es ist natürlich, dass man das höhere, immer an zweiter Stelle stehende Datum auf die Seleucidenära, das niedrigere auf die Arsacidenära bezog, deren Epoche 64 Jahre von der Seleucidenära absteht. Diese Annahme, welche von Strassmaier, Epping und mir als feststehende Thatsache betrachtet und durch astrono-

[1] *Zeitschr. für Assyr.* iii, p. 130 ff.

mische Daten bestätigt wurde, haben Oppert[1] und Schrader[2] verworfen. In jüngster Zeit hat auch Ed. Meyer[3] seine Bedenken hierüber ausgesprochen.

Die ersten Schwierigkeiten machten sich geltend durch eine Inschrift, welche das Jahr 168 = 232 Aršaka mit König Urudâ = Orodes in Verbindung bringt. Der einzige bisher bekannte Partherkönig dieses Namens, der hier in Betracht kommen könnte, ist König Orodes I., der 54—37 v. Chr. regierte, während das Jahr 232 als Jahr der Seleucidenära dem Jahre 81/80 v. Chr. entsprechen würde. Eine weitere Schwierigkeit verursachte eine doppeldatirte Inschrift, welche das Jahr 161 = 225 Aršaka mit ‚Gutarzâ‘ in Verbindung bringt. Der einzige Partherkönig dieses Namens kam erst im Jahre 45 n. Chr. auf den Thron und regierte bis 51 n. Chr., während uns das Jahr 225 der seleucidischen Aera in das Jahr 88/87 v. Chr. bringt.

Diese und noch andere historisch-chronologischen Bedenken veranlassten Oppert zu der Annahme, dass beide Jahreszahlen in diesen doppeldatirten Arsacideninschriften auf Aeren Aršakâ Bezug haben, und zwar bezieht sich das höhere, immer an zweiter Stelle stehende Datum, das jedesmal mit dem Namen Aršakâ verbunden ist, auf eine Aera, als deren Anfang das Jahr 181/180 v. Chr. zu betrachten ist. Dieser Annahme ist dann auch Schrader beigetreten.[4]

Ed. Meyer, welcher in seinen ‚Forschungen zur alten Geschichte‘ einen grossen Theil den chronologischen Untersuchungen widmet, äussert sich über die Arsacidenära also:[5]

> ‚Die Arsakidentexte enthalten meist Doppeldatirungen in der Form ‚Monat Schebet (11. Monat), Tag 18, Jahr 154 gleich Jahr 218 Arsakes König der Könige.‘ Die beiden Aeren differiren um 64 Jahre (genauer wahrscheinlich $64^1/_2$ Jahre). Es ist natürlich, dass

---

[1] *Comptes-rendus de l'Acad. des sciences* 1888, 467 ff. — *Z. A.* IV. 174 und 397 ff. — *Journ. Asiat.* 1888, 507 und 1889, 513.

[2] *Sitzungsber. der kön. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin* 1890, 319—1332. — Ebenda 1891, 3—6.

[3] *Forschungen zur alten Geschichte* Bd. II. 462 und 463.

[4] Siehe: *Sitzungsber. der kön. preuss. Akad. der Wiss.* 1891, 3—6.

[5] Pag. 462, Anmerkung 2.

man, als G. SMITH zuerst eine derartige Urkunde fand, das höhere, immer an zweiter Stelle stehende Datum auf die Seleukidenära, das niedrigere auf die Arsakiden bezog und für letztere daher als Epoche das Jahr 248 oder wahrscheinlicher 1. Tišri (October) 247 ansetzte. Diese Annahme wird von STRASSMAIER (vgl. *Z. A.* VIII. 113), EPPING, MAHLER als sicher betrachtet, während OPPERT (z. B. *Assyr.* VI. 174) und SCHRADER (*Ber. Berliner Ak.* 1890, 1319. 1891, 3) sie verworfen haben. Man entschliesst sich allerdings schwer, noch eine dritte ganz unbekannte Aera für diese Zeit anzunehmen; aber Daten wie eine vorübergehende Arsakidenherrschaft in Babylon zur Zeit des Seleukos IV. im Jahre 68 = 132, das wäre 180/179 v. Chr. (*Z. Ass.* VIII. 110), ein König Gotarzes in den Jahren 223—225 (89/8—87/6 v. Chr.), ein König Orodes im Jahre 232 = 80/79 v. Chr. (ib. 112), schlagen all unserm historischen Wissen so vollständig ins Gesicht, dass die herrschende Annahme unmöglich richtig sein kann. Es kommt hinzu, dass in der Datirung immer das zweite, höhere Datum, welches man auf die Seleukidenära bezieht, mit dem Namen Arsakes verbunden ist. Hier liegt ein Räthsel vor, dessen Lösung unzweifelhaft noch nicht gefunden ist.‘

Es dürfte unter solchen Verhältnissen nicht überflüssig erscheinen, wenn wir uns an eine eingehendere Untersuchung des Gegenstandes heranwagen.

Das uns vorliegende Material gruppirt sich also:[1]

1.	Brit. Museum R^m IV. 106 ed. STRASSMAIER *Z. A.* III. 143.	9. //////////////// ûmu 17 kan šanat 108 kan 10. Ar-ša-ka-a šar šarrâni.
2.	Brit. Museum Sp. II. 567 ed. STRASSMAIER *Z. A.* III. 143.	10. . . . . šanat 156 kan [ša ši-i šanat 220 kan] 11. ////////////////////// Ar-ša-ka-a šar šarrâni.

[1] Die mit ///// bezeichneten Stellen sind im Original lädirt; die in [ ] darüber sich befindlichen Angaben sind die hiefür zu setzenden.

3.	Brit. Museum n. 11. 78—7—30 ed. Strassmaier *Z. A.* iii. 143.	1. šanat 209 kan //////////////////
4.	Brit. Museum n. 242. 81—6—25 ed. Strassmaier *Z. A.* iii. 144—145.	*A)* [150 kan ša ši-i] 1. ûmu 29 kan ša araḫ Simanu šanat ////////// [šanat] 2. /////// 215 kan . . . . . .
		B) 4. . . . . . ûmu 10 kan ša araḫ Ṭebitu šanat 152 kan ša ši-i 5. šanat 216 kan . . . . . .
		C) 7. . . . . . ûmu 12 kan ša araḫ Dûzu šanat 152 kan 8. ša ši-i šanat 217 kan . . . . .
		D) 10. . . . . . ûmu 2 kan ša Araḫ-samna šanat 217 kan
		E) 12. . . . . . ûmu 10 kan ša Araḫ-samna šanat 217 kan
		F) 22. Bâbilu, araḫ Abu ûmu 21 kan šanat 218 kan 23. Ar-ša-ka-a šar šarrâni.
5.	Brit. Museum n. 3. 78—7—30 ed. Strassmaier *Z. A.* iii. 145.	*A)* 4. . . . . . ûmu 21 kan ša araḫ Ṭebitu šanat 154 kan 5. ša ši-i šanat 218 kan . . . . . .
		B) 16. araḫ Šabatu ûmu 18 kan šanat 154 kan 17. ša ši-i 218 kan Ar-ša-ka-a šar šarrâni

6.	Brit. Museum n. 8. 78—7—30 ed. STRASSMAIER *Z. A.* III. 146.	*A)* 3. ša ultu ûmu 26 kan ša araḫ Simanu 4. šanat 218 kan adi ûmu 30 kan 5. ša araḫ Airu šanat 219 kan. *B)* 13. araḫ Airu ûmu 30 kan šanat 219 kan 14. Ar-ša-ka-a šar šarrâni.
7.	Brit. Museum n. 123. 81—6—25 ed. STRASSMAIER *Z. A.* III. 146—147.	*A)* 1. .... ûmu 6 kan 2. ša araḫ Ulûlu šanat 155 kan ša ši-i 3. šanat 219 kan. *B)* 27. araḫ Ulûlu ûmu 20 kan šanat 155 kan 28. ša ši-i šanat 219 kan 29. Ar-ša-ka-a šar šarrâni.
8.	Brit. Museum n. 134. 81—6—25 ed. STRASSMAIER *Z. A.* III. 147.	11. araḫ Ulûlu ûmu 26 kan 12. šanat 155 kan ša ši-i 13. šanat 219 kan Ar-ša-ka-a 14. šar šarrâni.
9.	Brit. Museum R^{m} IV. 118^{A} ed. STRASSMAIER *Z. A.* III. 147.	1. šanat 168 kan ša ši-i 2. šanat 232 kan Ar-ša-kan šar šarrâni.
10.	Brit. Museum R^{m} 678 STRASSMAIER *Z. A.* V. 354 ff.	*A)* [šanat 89 kan ša ši-i šanat 153 kan] 1. //////////////////////////////////// I. Jupiter-Abtheilung (Periodenzahl = 83) *B)* 8. šanat 164 kan ša ši-i šanat 228 Aršakan šarri Venus - Abtheilung (Periodenzahl = 8)

		C) 17. šanat 126 kan ša ši-i šanat 190 Aršakan šarri Merkur - Abtheilung (Periodenzahl = 46)
		D) 23. šanat 177 kan Ar-ša-kan šarri Saturn - Abtheilung (Periodenzahl = 59)
		E) [šanat 157] 28. /////////// kan Di-mit-ri (Demetrius Soter) Mars-Abtheilung (Periodenzahl = 79)
		F) 51. šanat 165 kan /////////////// II. Jupiter-Abtheilung (Periodenzahl = 71)
11.	Brit. Museum S + 1949 ed. Strassmaier *Z. A.* vi. 89 ff.	*A)* 4. šanat 110 kan An-ti-'-ku-su (Antiochus III.) Venus - Abtheilung (Periodenzahl = 8)
		B) 18. šanat 72 kan Si-lu-ku šarri (Seleukos II.) Merkur-Abtheilung (Periodenzahl = 46)
		C) 23. šanat 58 kan Adaru arkû; šanat 59 kan Si-lu-ku šarru (Antiochus II.) Saturn - Abtheilung (Periodenzahl = 59)
		D) 26. šanat 39 kan An(-ti-'-ku-su) šarru (Antiochus I.)

		E) 27. šanat 71 kan Siluku šarru (Seleukos II.) Mars-Abtheilung (Periodenzahl = 79)
		F) 48. šanat 100 kan An(tikusu) šarru (Antiochus III.) Mond - Angaben (Sonnen- und Mondfinsternisse) Periodenzahl = 18 Jahre
12.	Amerik. Tablet Sammlung Jos. Shemtob ed. Strassmaier *Z. A.* vi. 217 ff.	*A)* 1. šanat 154 kan Di-mit-ri šarru (Demetrius Soter) Jupiter - Abtheilung (Periodenzahl = 71)
		B) 4. šanat 142 Antikusu (Antiochus IV.) Jupiter - Abtheilung (Periodenzahl = 83)
		C) 8. šanat 153 kan ša ši-i šanat 217 kan Ar-ša-ka-a šar šarrâni Venus-Abtheilung (Periodenzahl = 8)
		D) 17. šanat 115 kan ša ši-i šanat 179 kan Ar-šakan šarru Merkur-Abtheilung (Periodenzahl = 46)
		E) Mond-Abtheilung: atalê ša ana šanat 161 kan ša ši-i šanat 225 kan Ar-ša-ka-a ša us-tar-ri-du Gu-tar-za-a šarru u A-si-i-ba-tum aššati-šu bilit. Periode = 18 Jahre

13.	Brit. Museum Rm 844 ed. Strassmaier *Z. A.* vi. 226.	Araḫ Dûzu ûmu 14 kan šanat 160 kan ša ši-i šanat 224 kan Ar-ša-ka-a ša us-(tar-ri-du) Gu-tar-za-a šarru u aš-šatu A-si-i-ba-tum aššati-šu, bilit.
14.	Brit. Museum Rm 845 ed. Strassmaier *Z. A.* vi. 226.	Rand: Gu-tar-ri-iz šarru
15.	Brit. Museum Rm 710 ed. Strassmaier *Z. A.* vi. 226.	1. araḫ Ulûlu ša šanat 159 kan ša-ši-i 223 Rand: . . . . tar-ri-du Gu-tar-(za-a).

Hier erkennt man sofort, dass die Jahre des Täfelchens S + 1949 nur Jahre seleucidischer Aera sein können. Das Täfelchen enthält — wie schon Strassmaier *Z. A.* v. 342 erkannt hat — Planetenangaben für solche Jahre, die, um die betreffenden Periodenzahlen vermehrt, alle auf das Jahr 118 seleucidischer Aera hinweisen. Nun betrachten wir die Daten des amerikanischen Tablets (d. i. die Daten, die hier die Nummer 12 a—e tragen). Auch dieses Täfelchen enthält Planetenangaben für solche Jahre, die, um die betreffende Periodenzahl vermehrt, auf dieselbe Jahreszahl hinweisen. Dies erkennen wir schon aus 12 a und 12 b. Hier sind gewiss Jahre der seleucidischen Aera gemeint, und beide führen auf 225 seleucidischer Aera (154 + 71 = 225; 142 + 83 = 225). Die übrigen Abtheilungen dieses Tablets enthalten Doppeldaten, so beschaffen, dass immer die zweite Jahreszahl, auf welche ‚Aršakan' folgt, vermehrt um die betreffende Periodenzahl (vgl. hiezu S + 1949), auf das Jahr 225 hinweist, also auf dieselbe Jahreszahl, welche wir in der Mondabtheilung vermerkt vorfinden und auf welche auch die zwei ersten Angaben dieses Tablets hinweisen. Da aber die zwei ersten Angaben sich bestimmt auf das Jahr 225 seleucidischer Aera beziehen (weil Daten, wie 154 Di-mit-ri šarru und 142 Antikusu sich gewiss nur auf die seleucidische Aera beziehen), so ist es nur logisch anzunehmen,

dass der Verfasser dieses Tablets, welcher seine Angaben früheren Verzeichnissen entlehnte, allen diesen Angaben die seleucidische Aera zu Grunde legte, dass also die Daten 12 c—e die seleucidische Aera voraussetzen, d. h. die in diesem Tablet vorkommenden Doppeldatirungen sind so beschaffen, dass jedesmal die zweite Jahreszahl, auf welche der Name ‚Aršaka' folgt, Jahre der seleucidischen Aera sind (wie dies übrigens auch die Planeten-Constellationen und die verzeichneten Finsternisse bestätigen). Eine analoge Folgerung gestattet auch die Planetentafel R^m 678. Hier finden wir Jahreszahlen, die, um die entsprechenden Periodenzahlen vermehrt, alle auf das Jahr 236 hinweisen ($153 + 83 = 236$; $228 + 8 = 236$; $190 + 46 = 236$; $177 + 59 = 236$; $157 + 79 = 236$; $165 + 71 = 236$). Nun ist darunter ein Datum, das nicht den Namen ‚Aršaka', sondern den des ‚Dimitri' trägt: ‚šanat 157 kan Di-mit-ri šarru.' Dieses ist Demetrius Soter, und das Jahr 157 ist sonach 157 seleucidischer Aera. Somit muss auch das Jahr 236, auf welches alle Angaben hinweisen, das Jahr 236 seleucidischer Aera sein; dann sind aber die Jahre, die, um die entsprechenden Periodenzahlen vermehrt, auf 236 hinweisen, alle Jahreszahlen der seleucidischen Aera; d. h. auch im Tablet R^m 678 ist in den Doppeldaten die Jahreszahl, auf welche der Name ‚Ar-ša-ka' folgt, eine Jahreszahl seleucidischer Aera.

Also abgesehen von allen astronomischen Gründen, die seinerzeit schon Epping ins Treffen geführt, lehrt schon eine nähere Betrachtung der Daten, die sich auf R^m 678, S + 1949 und auf dem amerikanischen Tablet der Sammlung Josef Shemtob vorfinden, dass in diesen Tablets die seleucidische Aera und keine andere als Ausgangspunkt zu nehmen ist.

Wie steht es nun mit den übrigen Daten und wie lassen sich die Schwierigkeiten beseitigen, die da von historischer Seite wegen des Königs ‚Gutarzâ' geltend gemacht werden? Vor allem wird geltend gemacht (Schrader, *Sitzungsber. der Königl. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin,* 4. December 1890, pag. 1329, Z. 13 v. u.): ‚Dass babylonische Documente und Berichte zur Zeit der legitimen und factisch in Babylonien bestehenden Herrschaft der Seleuciden-Könige

wie nach der Aera dieser legitimen Herrscher so zugleich auch nach einer anderen, fremden, Babylonien gar nichts angehenden Dynastie datiren sollten, wäre unbegreiflich.‘ Dieser Einwand bezieht sich nämlich auf den Umstand, dass, wenn die zweite Jahreszahl auf die seleucidische Aera Bezug hat, dann die um 64 Jahre jüngere Aera auf die mit 248 v. Chr. beginnende Aera Bezug haben müsste. Betrachten wir nun einmal alle uns bis nun bekannten Arsaciden-Daten, die wir oben übersichtlich zusammengestellt haben. Da sehen wir, dass mit Ausnahme des ersten Datums, das sich auf R^m iv. 106 vermerkt findet, alle in eine Zeit fallen, für die das Schrader'sche Argument nicht mehr geltend gemacht werden kann. Denn das Jahr 156, das sich auf Zeile 10 des Täfelchens Sp. ii. 567 vorfindet, ist sicherlich ein Jahr der um 64 Jahre jüngeren Aera; Zeile 10 schliesst mit ‚šanat 156 kan‘, Zeile 11 ist im Anfang lädirt, in deren Mitte erst beginnt der Name ‚Ar-ša-ka-a šar šarrâni‘; wir können folglich also lesen:

10. . . . . šanat 156 kan

11. [ša ši-i šanat 220 kan] Ar-ša-ka-a šar šarrâni.‘

Wir haben somit hier nicht das Jahr 156 seleucidischer Aera, sondern das Jahr 220 seleucidischer Aera in Betracht zu ziehen, und da 220 seleucidischer Aera = 92 v. Chr. = 156 arsacidischer Aera, so befinden wir uns da bereits in einer Zeit, da in Babylon die Arsacidenherrschaft war.

Das auf Zeile 28 des Täfelchens R^m 678 stehende Datum ‚157‘ (siehe oben 10 e) kann hier nicht in Betracht kommen, weil dieses gar nicht den Namen ‚Arsaces‘, sondern den des Demetrius trägt. Es bliebe noch das Datum auf Zeile 1 des Täfelchens R^m 678 zu erörtern (siehe oben 10 a). Doch hat die dort gebrauchte Jahreszahl 89 arsacidischer Aera für uns von keinerlei Bedenken zu sein. Es ist dies ja nicht die Jahreszahl auf einem selbständigen Täfelchen; die betreffende Abtheilung, die von dem Jupiter handelt, bildet ein Stück der Gesammttafel, für welche der Verfasser bei der Zusammenstellung ältere Quellen benützt hat. Möglicherweise stand im Original gar nicht diese Doppeldatirung, sondern — wie das bei den

Abtheilungen von S + 1949 und auf dem amerikanischen Tablet der Fall ist — nur eine Jahreszahl, begleitet von dem Namen eines Seleucidenkönigs; die Lesung war jedoch für den Verfasser vielleicht so unsicher, dass er hiefür die zu seiner Zeit (d. i. 236 S.-A. = 76 v. Chr.) bereits gebräuchliche Arsacidenära substituirte und zur näheren Begründung dessen noch die Jahreszahl seleucidischer Aera beifügte. Mit anderen Worten: nachdem die in R^m 678 stehenden Jahresangaben solche sind, die, um die betreffenden Periodenzahlen vermehrt, alle auf das Jahr 236 seleucidischer Aera = 76 v. Chr. = 172 arsacidischer Aera hinweisen, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass die bei einzelnen Planetenangaben stehenden Daten, wie: ‚šanat x ša ši-i šanat x + 64 Ar-ša-ka-a‘ von dem Verfasser des Tablets R^m 678 selber herrühren, und dann entfallen selbstverständlich unsere Bedenken bezüglich der Angabe: ‚šanat 89 kan ša ši-i šanat 153 Ar-ša-ka-a.‘

Bedenken lässt blos die erste Datirung zu, d. i. die Angabe auf R^m IV. 106; hier heisst es: ‚šanat 108 kan Aršaka.‘ Wir hätten also — unter Voraussetzung, dass wir hier 108 seleucidischer Aera nehmen sollen — bei einer Datirung aus dem Jahre 204 v. Chr. den Namen Arsaces! Doch wer bürgt uns dafür, dass diese Jahreszahl 108 sich auch wirklich auf die seleucidische Aera bezieht? R^m IV. 106 ist ein Täfelchen für sich, eine Urkunde, die das Datum trägt:

‚Monat x, Tag 17, Jahr 108 des Arsaces, König der Könige.‘

Wir haben also keine Doppeldatirung, in der die eine Jahreszahl auf die seleucidische Aera, die andere um 64 kleinere Jahreszahl auf die 248 v. Chr. beginnende Arsacidenära Bezug hat, sondern blos eine Jahresangabe mit dem Beinamen des ‚Arsaces‘. Könnte dies nicht etwa in der That 108 der Arsacidenära sein? Dann hätten wir das Jahr 140 v. Chr., also wiederum einen Zeitpunkt, bezüglich welchen auch SCHRADER den Gebrauch der Arsacidenära in Babylon schon für möglich hält.

Die von SCHRADER auf pag. 1329 seines obgenannten Aufsatzes erhobenen Bedenken wären somit zerstreut. Wir wenden uns nun

der zweiten, etwas schwierigeren Frage zu, die von historischer Seite ins Treffen geführt wurde. Das Jahr 161 = 225 Aršaka erscheint oben (12 e) als Jahr des ‚Gutarza'. Nun kennt die Geschichte bis jetzt nur einen parthischen König des Namens Gotarzes, der als Nachfolger seines Bruders Vardanes 44/45 n. Chr.—51 n. Chr. regierte. Dies schliesst dann natürlich die Möglichkeit aus, dass das Jahr 225 ein Jahr seleucidischer Aera sei, weil diese uns in das Jahr 87 v. Chr. und nicht in die Zeit 44—51 n. Chr. bringen würde. Und dennoch soll — wie wir gesehen haben — dieses Jahr 225 auf die seleucidische Aera Bezug haben!

Schrader suchte allerdings diesen Widerspruch dadurch zu lösen, dass er (*Sitzungsber. der preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin* 1891, 3 ff.) wie Oppert beide Jahreszahlen in den auf den sogenannten Arsacidentäfelchen auftretenden Doppeldaten als der Arsacidenära angehörend betrachtete. Epoche der einen ist das Jahr 181 v. Chr., Epoche der anderen das Jahr 117 v. Chr. Dann ist 161 = 225 Aršaka = 44 n. Chr., was sich mit ‚Gotarzes' ganz gut verträgt, und 232 Aršaka ist dann das Jahr 51 n. Chr., für welches auch die in R^m iv. 118 a erwähnte Mondfinsterniss ganz gut passen würde (siehe hiezu Oppert, *Journ. Asiat.* Avril-Mai 1889, 513).

Doch glaube ich, dass damit die Schwierigkeiten noch nicht beseitigt sind. Gotarzes und das Jahr 225 Aršaka wären wohl in Harmonie gebracht, dafür entstehen aber viel grössere Schwierigkeiten auf anderer Seite. Auf demselben Tablet, das in der Abtheilung für den Mond (12 e) das Jahr 161 = 225 Aršaka mit ‚Gutar-za-a' in Verbindung bringt, erscheinen die Angaben für den Jupiter (12 a—b) mit dem Jahre ‚154 Di-mit-ri šarru' und mit dem Jahre ‚142 Antikusu'. Nachdem aber im ganzen Tablet die Planeten-Constellationen solche sind, dass die angegebenen Jahreszahlen, vermehrt um die entsprechenden Periodenzahlen der Planeten, jedesmal auf das gleiche Jahr 225 hinweisen, so mussten (wenn 225 Ars. = 44 n. Chr.) die Jahre 142 und 154 auf die Jahre 40 v. Chr. und 28 v. Chr. Bezug haben (denn $-39 + 83 = 44$; $-27 + 71 = 44$); damals regierte aber weder ein Demetrius noch ein Antiochus.

Dieselben Bedenken tauchen auf bezüglich des Datums ‚šanat 157 kan Di-mit-ri šarru‘ auf Zeile 28 des Täfelchens R^{m} 678 (siehe oben 10 E), und dieselben Bedenken machen sich geltend bezüglich des Tablets ‚S + 1949‘. Aber auch abgesehen von dem allen bleiben noch Schwierigkeiten und Bedenken. Denn wenn wir auch ungeachtet der soeben angedeuteten Schwierigkeiten und ungeachtet der Schwierigkeiten, die noch immer die Inschrift von 232 wegen des ‚Orodes‘ ergeben würde,[1] denn doch das Jahr 181 v. Chr. als Epoche der in den sogenannten Arsacidentäfelchen erwähnten Aera annehmen, bleiben unlösbare Widersprüche bestehen. Auf den Täfelchen R^{m} 844 des Britisch Museum (siehe oben 13) finden wir Gutarzâ mit dem Jahre 224 in Verbindung; auf dem Täfelchen R^{m} 710 (siehe oben 15) sehen wir den Namen ‚Gutarzâ‘ mit dem Jahre 223 in Verbindung. Ist nun Jahr 1 Arsac. = 181 v. Chr., dann ist 225 Arsac. = 44 n. Chr., und somit 224 Arsac. = 43 n. Chr. und 223 Arsac. = 42 n. Chr. Ist nun der Name ‚Gutarzâ‘ auf den parthischen König Gutarzes zu beziehen, der nach Ermordung seines Bruders Vardanes im Jahre 45 n. Chr. den Thron bestieg, dann ist es unerklärlich, wie die Jahre 42 n. Chr. und 43 n. Chr., in welchen Jahren Vardanes und nicht dessen Bruder Gutarzes auf dem Throne Parthiens sass, den Namen ‚Gutarzâ‘ führen konnten. Wir sehen somit, dass wir selbst unter der Annahme: ‚Jahr 1 Arsaces in Babylon = 181 v. Chr.‘ noch immer vor Schwierigkeiten stehen. Vor allem bedarf die um 64 Jahre jüngere Aera ihre Erklärung (denn die SCHRADER'sche Erklärung, so plausibel dieselbe auch ist, räumt diesbezüglich nicht alle Bedenken aus dem Wege); dann schwebt der ‚König?‘ Urudâ = Orodes nach wie vor in der Luft, und die Jahre 42 und 43 n. Chr. decken sich nicht mit Gutarzâ.

Wir würden somit die astronomischen Rechnungen von EPPING-STRASSMAIER verwerfen, ohne dafür ein System an ihre Stelle

---

[1] Das Täfelchen R^{m} IV. 118 A trägt das Datum: ‚šanat 168 kan, ša ši-i šanat 232 kan Ar-ša-kan šar šarrâni‘ und soll (siehe SCHRADER a. a. O. p. 1327) auf König ‚Orodes‘ Bezug haben. Orodes regierte aber 54—37 v. Chr., während 232 das Jahr 51 n. Chr. geben würde, sobald 225 = 44 n. Chr. ist.

gesetzt zu haben, das den historischen Bedenken und den historischen Anforderungen voll Rechnung tragen würde.

Unter solchen Verhältnissen ist die Strassmaier'sche Annahme wohl die plausibelste: die in den sogenannten Arsacidentäfelchen vorkommenden Doppeldatirungen beziehen sich auf die seleucidische Aera und die um 64 Jahre jüngere Arsacidenära. Und was die historischen Bedenken wegen des Namen Gotarzes betrifft, so ist dieser Name nicht auf den Partherkönig Gotarzes zu beziehen, der 45—51 n. Chr. regierte, sondern ist — wie gleichfalls Strassmaier vermuthete — blos der Beiname des in dem betreffenden Jahre regierenden Arsacidenkönigs (vgl. Strassmaier, *Z. A.* vi. 226: ‚Zur Bedeutung von ustarridu führt vielleicht eine andere Variante: Aršakâ šarru ša šumušu Gutarzâ, „Arsaces, dessen Beiname Gutarzâ ist"; vgl. auch Sp. 172, 7').

Ja, ich gehe sogar weiter. Nachdem — wie schon oben erörtert wurde — die Daten auf R^m 678, S + 1949 und auf dem amerikanischen Tablet aus der Sammlung Shemtob unbedingt auf die seleucidische Aera hinweisen, und jede andere Aera absolut ausschliessen, so müssen auch die Jahreszahlen, die in der Datirung der Mondabtheilung dieses amerikanischen Tablets auftreten, auf die seleucidische Aera hinweisen, d. h. die in der Datirung:

‚ana šanat 161 kan ša ši-i šanat 225 kan Ar-ša-ka-a ša us-tar-ri-du Gu-tar-za-a šarru . . .'

vorkommenden Jahreszahlen 161 A = 225 B entsprechen unbedingt dem Jahre 87 v. Chr., und es ist somit unmöglich, dass der hier auftretende Name ‚Gutarzâ' identisch wäre mit dem des Partherkönigs Gutarzes, der nach Ermordung seines Bruders Vardanes auf den Thron gekommen. Das Wort ‚šarru', das hier auf ‚Gutarzâ' folgt, bezieht sich nicht auf diesen, sondern auf ‚Aršakâ'. Jedenfalls ist es auffallend, dass überall in den Datirungen, in denen wir die Jahreszahl von dem Namen ‚Aršakâ' begleitet finden, dieser als ‚šarru' oder ‚šar šarrâni' bezeichnet wird. In den uns vorliegenden Datirungen ist nicht ein einziger Fall zu verzeichnen, der diesbezüglich

Ausnahme machen würde. Nur da, wo mit dem Namen ‚Aršakâ' auch der Name Gutarzâ in Verbindung steht, fehlt nach dem Worte ‚Ar-ša-ka-a' das Wort ‚šarru' und steht dafür nach dem Worte ‚Gu-tar-za-a'. Dies ist jedenfalls beachtenswerth und berechtigt in Erwägung der oben angeführten Umstände gewiss zu der Annahme, dass die Bezeichnung ‚šarru', die in den uns hier vorliegenden Texten auf den Namen Gutarzâ folgt, nicht diesem, sondern dem Namen ‚Ar-ša-ka-a' angehört, so dass ‚ša us-tar-ri-du Gu-tar-za-a' ein eingeschobener Attributivsatz ist, in der Bedeutung, wie dies bereits Strassmaier in *Z. A.* vi. 226 zum Ausdruck gebracht hat.

So wäre auch hiefür die Erklärung gefunden.

Schwieriger gestalten sich die Umstände, dass die Differenz zwischen den beiden Aeren auf den Täfelchen nicht immer 64 ist; wir finden auch 65 und auch 63 als Unterschied zwischen den Jahreszahlen der beiden in den doppeldatirten Täfelchen auftretenden Aeren vor (siehe hierüber meinen Aufsatz: ‚Der Schaltcyclus der Babylonier', *Z. A.* ix). Noch grössere Schwierigkeiten bietet die Thatsache, dass ein Jahr, das in dem einen Täfelchen als Gemeinjahr erscheint, in einem andern als Schaltjahr auftritt (siehe gleichfalls *Z. A.* ix. 46—48). Es ist deshalb für den Chronologen die grösste Vorsicht geboten. Hat man aber einmal die betreffenden Documente gründlich durchgearbeitet und ist man mit dem Gegenstande vertraut, dann wird es dem Forscher leicht, sich auch über diese Schwierigkeiten hinweg zu setzen.

Budapest, im April 1900.

Das indische Original von Bharatae Responsa Nr. 5.

Von

Theodor Zachariae.

Dass die Aussprüche des Bilad-Bharata im neunten Abschnitt des syrischen Kalilag und Damnag (übersetzt von Bickell, S. 101 ff.) indischen Ursprungs sind, liegt auf der Hand. Schon Benfey bemerkte in der Einleitung zu seinem Pantschatantra (1859) S. 593, dass die Warnungen und Lehren des klugen Veziers (im vierzehnten Kapitel des Kalîlah wa Dimnah) echt buddhistischen Charakter tragen: und dies schrieb er zu einer Zeit, wo ihm die tibetische Fassung der Aussprüche des Bharata noch unbekannt war, — die tibetische Fassung, die erst im Jahre 1875 von Anton Schiefner veröffentlicht wurde (Bharatae Responsa Tibetice cum versione Latina ab Antonio Schiefner edita, Petropoli MDCCCLXXV; deutsch in der Abhandlung: Mahâkâtjâjana und König Tshaṇḍa-Pradjota. Ein Cyklus buddhistischer Erzählungen, in den *Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg*, VII[e] Série, Tome XXII, Nr. 7, S. 54 ff.). Wenn es nun auch, meines Wissens, bis jetzt noch nicht gelungen ist, die ganze Reihe der Responsa in einem indischen Werke wiederaufzufinden, so sind wir doch im Stande, für einzelne Responsa die indischen Vorbilder nachzuweisen. Bereits Schiefner hat Responsum 9 auf Böhtlingk, Indische Sprüche[2] 6650. 6652, und Responsum 34 auf Ind. Spr. 2627 zurückgeführt. Bei einigem Suchen, z. B. in Böhtlingks grossem Corpus der indischen Sprüche, lassen sich leicht noch andre Parallelstellen finden. So entspricht Responsum 27 ‚Eine Leuchte, die bei Tage angezündet wird, ist umsonst, der Regen,

der in das Meer fällt, ist umsonst, das dem Satten dargereichte Mahl ist umsonst, das einem schlechten Menschen geschenkte Vertrauen ist umsonst' den Sprüchen 6256—59 bei Böhtlingk; der im Dorfe wandelnde Rinderhirt und der im Walde wandelnde Bartscheerer am Schluss von Responsum 8 begegnen auch in den Indischen Sprüchen Nr. 6609.

Indessen der Zweck dieser Zeilen ist nur, die Aufmerksamkeit der Mitforscher auf eine Pālistrophe zu lenken, die mit einem Responsum des Bharata wörtlich übereinstimmt. Es werden sich an diese Strophe einige Bemerkungen knüpfen lassen, die vielleicht auf ein allgemeineres Interesse Anspruch erheben können.

Auf S. 55 der deutschen Uebersetzung der Responsa unter Nr. 5 sagt König Pradyota zu Bharata: ‚O Bharata, da du Gopālas Mutter Śāntā getötet hast, hast du mich nackt gemacht.' Bharata entgegnet: ‚O König, hast du nicht gehört, dass dreierlei Nackte nicht schön sind?' Der König fragt: ‚Bharata, welche drei Dinge?' Bharata antwortet: ‚O König, man sagt: Der Fluss, wenn wasserlos, ist nackt, das Reich, wenn führerlos, ist nackt, selbst wenn zehn der Brüder da sind, ist nackt die gattenlose Frau.'

Die gesperrt gedruckten Worte finden ihre genaue Entsprechung in einer Pālistrophe, die in dem von Pischel, Hermes 28, 465 ff. übersetzten und behandelten Ucchaṅgajātaka (Nr. 67) citiert und hier als ein *sutta*, Ausspruch, bezeichnet wird. Sie lautet:

naggā nadī anodikā, naggaṃ raṭṭhaṃ arājikaṃ,
itthī pi vidhavā naggā yassâpi dasa bhātaro ti.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Fassung unsres Spruches in der Pehlewī-Bearbeitung des ‚altindischen Fürstenspiegels', oder vielmehr, da diese verloren gegangen ist, auf die Fassungen des Spruches in einigen der ältesten und bekanntesten Uebersetzungen des Pehlewībuches.

Alte syrische Uebersetzung (Kalilag und Damnag, deutsch von Bickell, S. 103): Drei Dinge sind verödet, ein von

Wasser entleerter Fluss, ein Land ohne König und eine Frau ohne Mann.

Calila und Dimna oder die Fabeln Bidpai's. Aus dem Arabischen von PHILIPP WOLFF (Stuttgart 1837), II, 81: Drei Dinge sind leer und elend; der Fluss, in welchem kein Wasser und das Land, in welchem kein König und das Weib, welches ohne Mann ist.

Symeon Seth, Στεφανίτης καὶ Ἰχνηλάτης ed. V. PUNTONI (Firenze 1889) p. 259: τέσσαρές εἰσιν οἱ ἐστερημένοι, ὁ ἄνυδρος ποταμὸς καὶ ἡ ἀβασίλευτος γῆ καὶ ἡ ἄνανδρος γυνὴ καὶ ὁ ἄνους ὁ μὴ γινώσκων τὸ ἀγαθὸν διακρῖναι ἐκ τοῦ πονηροῦ.

Das x. Kapitel der hebräischen Uebersetzung des Kalīlah und Dimnah, deutsch von NEUBAUER, *Orient und Occident* I, 668: Drei Gegenstände sind wüste, ein Fluss der kein Wasser hat, ein Land ohne König und eine Frau ohne einen Mann.

Johann von Capua, Directorium vitae humanae ed. DERENBOURG (Paris 1889) p. 260, Nr. IX: Tria sunt que fiunt desolata, flumen scilicet in quo non est aqua, terra non habens regem et mulier non habens virum.

Das Buch der Beispiele der alten Weisen, herausgegeben von HOLLAND, Stuttgart 1860, S. 154: Drü ding sind, die helfloss heissen: ein rüns on wasser, ein land on ein herren vnd ein wyb on einen man.

Man sieht aus dieser Zusammenstellung, dass Symeon Seth einen Zusatz hat, der sich, soviel ich weiss, sonst nirgends findet, dass aber im Uebrigen sämtliche Versionen das indische Original ziemlich genau wiedergeben, abgesehn von den Worten *yassâpi dasa bhātaro,* die nur im tibetischen Texte reflectiert sind. Andrerseits hat der tibetische Text ‚führerlos', skr. *anāyaka,* statt ‚königlos', *arājika,* ἀβασίλευτος. Vgl. hierzu SCHIEFNER, *Bharatae Responsa,* p. 40.

Wir kehren zu der Pālistrophe zurück. Im Ucchaṅgajātaka ist sie nur Citat. Ihr eigentlicher Standort ist das Vessantarajātaka (Nr. 547, gāthā 190), wie zu ersehn aus dem Index of gāthās or parts of gāthās which more than once occur in the Jātakas and

the commentary (grosse Jātakaausgabe, vol. vii, p. 222). Im Vessantarajātaka bildet die Strophe einen Teil eines längeren Liedes, worin das Thema ‚der Witwenstand ist bitter' (*vedhabbaṃ kaṭukaṃ loke*) variiert wird: die Worte *naggā nadī anodakā* u. s. w. werden der Maddī in den Mund gelegt, die, trotz der Vorstellungen ihres Gatten Vessantara, diesem in die Wildnis zu folgen entschlossen ist (Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* i, 393). Es wäre interessant zu erfahren, ob die Strophe *naggā*, die, wie wir jetzt bereits wissen, eine berühmte Strophe war, auch in andren Fassungen des Vessantarajātaka, z. B. in der Darstellung von Kṣemendra, Bodhisattvāvadānakalpalatā xxiii, reflektiert ist. Ich kann nur auf die tibetische Geschichte vom Bodhisattva Viśvantara aufmerksam machen, wo die Madrī die folgenden Worte zu ihrem Gatten spricht: ‚Wie der Himmel, wenn er des Mondes ledig ist, wie die Erde, wenn sie des Wassers ledig ist, so ist das Weib, wenn es des Mannes ledig ist' (Schiefner, *Mélanges Asiatiques* viii, 139 = *Bulletin de l'Ac. Imp. des Sciences de St.-Pétersbourg* xxiii, 36 = Schiefner-Ralston, *Tibetan Tales derived from Indian sources*, p. 260). Wir werden nicht fehl gehn, wenn wir in diesen Worten einen Reflex der Pālistrophe *naggā nadī anodakā* erblicken.

Ob sich eine Sanskritfassung der Strophe *naggā* irgendwo findet, ist mir nicht bekannt. Allerdings kommen ähnliche Strophen in der Sanskritlitteratur vor; vgl. z. B. Rāmāyaṇa ed. Bomb. ii, 39, 29 (übersetzt von Böhtlingk, Ind. Spr. 3552):

nātantrī vidyate vīṇā nācakro vidyate rathaḥ |
nāpatiḥ sukham edheta yā syād api śatātmajā ||

Ich möchte indessen weder diese Strophe, noch andre, die man vielleicht anführen könnte, mit der Strophe *naggā* in Verbindung bringen. Es gibt aber eine Strophe in dem eben citierten Rāmāyaṇa, die man vergleichen kann. Sie steht freilich nicht an der Stelle, wo man sie suchen würde, nämlich da, wo die Sītā, das Gegenstück der Madrī, dem Rāma ihren Entschluss, ihn in die Verbannung zu begleiten, kund gibt (Rāmāyaṇa ii, 29—30); sie steht vielmehr im

67. Sarga des Ayodhyākāṇḍa, da wo von den Gefahren, die einem königlosen Reiche drohen, die Rede ist (vgl. die mit *nārājake janapade* beginnenden Sprüche bei BÖHTLINGK Nr. 3616—3643). Die Strophe, die ich im Auge habe, lautet im Rāmāyaṇa II, 67, 29 ed. Bomb.:

yathā hy anudakā nadyo yathā vāpy atṛṇaṃ vanam |
agopālā yathā gāvas tathā rāṣṭram arājakam ||

Vgl. BÖHTLINGK, Ind. Spr. 5159, wo auch angegeben ist, dass die Strophe bei GORRESIO — in der bengalischen Recension — mit *nadī yathā śuṣkajalā* beginnt. Wie man sieht, hat die Strophe den wasserlosen Fluss und das königlose Reich mit der Strophe *naggā nadī anodakā* gemein. Dies allein — der Vergleich eines königlosen Reiches mit einem wasserlosen Flusse — zwingt uns jedoch nicht, einen Zusammenhang zwischen den beiden Strophen anzunehmen. Nun aber lautet die Strophe, die im Jātaka auf die Strophe *naggā* unmittelbar folgt:

dhajo rathassa paññāṇaṃ, dhūmo paññāṇam aggino,
rājā raṭṭhassa paññāṇaṃ, bhattā paññāṇam itthiyā,

und im Rāmāyaṇa schliesst sich an die Strophe *yathā hy anudakā nadyaḥ* unmittelbar die folgende (bei GORRESIO übrigens fehlende) an:

dhvajo rathasya prajñānaṃ dhūmo jñānaṃ vibhāvasoḥ |
teṣāṃ yo no dhvajo rājā sa devatvam ito gataḥ ||

Ich denke, dies kann unmöglich auf Zufall beruhn. Wahrscheinlich gehören die Gāthās *naggā* und *dhajo* im Vessantarajātaka zu jenen alten, beliebten Ākhyānastrophen aus vorbuddhistischer Zeit, die die epischen Dichter in freier Weise benutzten: wobei die genannten Gāthās, wie mir scheint, nicht immer zu ihrem Vorteil verändert wurden. Vgl. hierzu die vortreffliche Abhandlung von HEINRICH LÜDERS über die Sage von Ṛṣyaśṛṅga (in den *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* phil.-hist. Klasse, 1897), besonders S. 124 ff. Die fast vollständige Uebereinstimmung einer Verszeile in Jātaka 67 mit einer Verszeile im Rāmāyaṇa hat PISCHEL nachgewiesen im Hermes 28, 468.

Halle a. d. S., Weihnachten 1900.

Anzeigen.

H. Francke, *Der Frühlingsmythus der Kesarsage.* Ein Beitrag zur Kenntnis der vorbuddhistischen Religion Tibets. Mémoires de la Société Finno-Ougrienne. xv. Helsingfors 1900.

Ladakhi songs. Edited in cooperation with Rev. S. Ribbach and Dr. E. Shawe, by H. Francke, Leh. 1899. First series. (Ohne Angabe des Druck- und Erscheinungsortes.)

In der ersten dieser beiden verdienstlichen Veröffentlichungen hat H. Francke, Missionar der Brüdergemeinde in Khalatse in Ladākh, neun im Volke umlaufende Märchen aus der Gesarsage auf Grund zweier ihm gelieferter, nach mündlicher Erzählung niedergeschriebener tibetischer Manuscripte in Text und Uebersetzung mitgeteilt. Leider wird der Wert dieser Arbeit dadurch getrübt, dass sie sehr stark von mythologischen Abstraktionen umkrustet ist, die, wie ich fürchte, in den meisten Fällen gar sehr die nötige Objektivität und Besonnenheit vermissen lassen, und denen sogar bedauerlicher Weise die Fassung des Titels zum Opfer gefallen ist. Hätte Francke die weit wichtigere Frage nach der Herkunft und Verbreitung der in seinen Märchen enthaltenen Stoffe untersucht, so würde er sich zweifellos ungleich weniger in den Urwald der Mythologie verirrt haben. Die literarische Stellung seiner Gesarversionen zu den bisher bekannt gewordenen bleibt aber gänzlich unerörtert, wenn man nicht diese Frage mit einer von demselben Verfasser in seinem Aufsatze ‚Ladāker mythologische Volkssagen', Globus, Bd. lxxvi, S. 314 auf-

gestellten Behauptung einfach für abgethan betrachtet: ,Kesar[1] ist der in jedem Frühling Wiedergeborene und Leben spendende und hat mit dem mongolischen Gesar-Chan, einem Helden aus der mongolischen Vorzeit, nichts zu thun.' Diese Bemerkung muss für jeden befremdlich sein, der die mongolische Heldensage von Gesar kennt; schon eine oberflächliche Lektüre derselben zeigt, dass sich Franckes neun Gesarmärchen inhaltlich thatsächlich mit dem ersten Capitel der von Schmidt übersetzten Version[2] decken; Situation und Motive

---

[1] Den Namen des Helden Gesar hat zum ersten Male in der europäischen Litteratur bekannt gemacht Pallas, Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches III, p. 118—119 (Beschreibung seiner Statue in einem chinesischen Tempel zu Maimachin) und in Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften I, p. 224 (mongolisches Kriegsgebet an ,Gessürchan, den Bacchus und Herkules der Mongolen und Chineser'); in demselben Bande, p. 152, verspricht Pallas, am Ende seines Werkes ein Muster der tibetisch-mongolischen Poesie aus der Heldengeschichte des Gesar abzudrucken, was aber leider nicht geschehen ist. Die schrifttibetische Form des Namens, die ich durchgängig befolge, ist *Gesar*, die schriftmongolische *Geser* oder *Gäsär;* daneben viele Varianten in den Volkssprachen. Csoma, A grammar of the Tibetan language, p. 180, der das Vorhandensein des Epos (*Ge-sar sgruṅs*) in der tibetischen Litteratur zum ersten Male erwähnt, gibt als Aussprache des Namens *Quésar* an. In den Turksprachen heisst er *Käsär,* burjatisch *Geger*, kirgisisch *Kadyr,* durch Anlehnung an den mohammedanischen Helden *Chizr* (der russische Iljá oder Prophet Elias), s. Potanin, Skizzen aus der nordwestlichen Mongolei (russisch) IV, p. 819. R. Shaw, Reise nach der hohen Tatarei, deutsch von Martin, Jena 1872, p. 245 behauptet: ,Keser ist der morgenländische Name der Cäsaren von Rom und Konstantinopel; ich weiss nicht, was ,il allait faire dans cette galère'. Das wäre also eine Analogie zu der Vermutung A. Webers betreffs des Namens des Yavana-Fürsten *Kaserumant,* s. Vorlesungen über indische Litteraturgeschichte, 2. A., p. 205, n. 202. Eine ansprechende Vermutung über *Gesar* = *Kaisar* hat auch A. Grünwedel im Globus Bd. 78, p. 98 geäussert. Ob sie sich indessen bewähren wird, lässt sich noch nicht voraussehen.

[2] Die Thaten des Vertilgers der zehn Uebel in den zehn Gegenden, des verdienstvollen Helden Bogda Gesser Chan; eine mongolische Heldensage, nach einem in Peking [1716] gedruckten Exemplare aufs neue abgedruckt unter der Aufsicht des Akademikers J. J. Schmidt. Herausgegeben von der K. Akademie der Wissenschaften, Pet. 1836. Dasselbe, aus dem Mongolischen übersetzt von Schmidt, Pet. 1839. Ueber eine handschriftliche russische Uebersetzung dieses Werkes s. H. Cordier, Bibliotheca Sinica II, p. 1334. Der sogenannte ,Kleine Geser' wurde unter dem Titel ,Bokdo Gässärchan, eine mongolische Religionsschrift in zwei Büchern' nach einem kalmükischen Original übersetzt von Bergmann, Nomadische Streifereien unter

sind ganz dieselben, zahlreiche Abweichungen in einzelnen Zügen, wie es bei dem grossen Abstand eines schriftlich fixierten mongolischen Werkes und des Folklore von Ladākh nicht anders möglich ist, und daneben doch überraschende und zuweilen fast wörtliche Uebereinstimmungen. Zunächst ist zu betonen, dass FRANCKES Sagen keine neben der literarischen Ueberlieferung herlaufende selbständige Quelle mündlicher Tradition darstellen, die etwa jener gegenüber ein Anrecht auf höhere Altertümlichkeit behaupten könnte, sondern es handelt sich in diesem Fall, wie der Verf. selbst einleitend bemerkt, um keine freie Erzählung, die beim Uebergang von einem Mund zum andern Gefahr läuft, verändert zu werden, vielmehr um auswendig gelernten Stoff, bei dessen Wiedergabe kaum ein Wort verändert wird, d. h. also, diese Märchen sind aus dem Gesarepos der tibetischen Litteratur geschöpft, dessen Stoffe zu den mongolischen Sagen von demselben Helden in engster Beziehung stehen. Und zwar geben sie sehr kurz zusammengedrängte Abrisse derselben, oft in nur flüchtiger Skizzierung, unter Bevorzugung des Märchenhaften und Wunderbaren, unter Verzicht auf lebendige Schilderung, auf plastische Gestaltung der handelnden Charaktere wie in den beiden Epen. Die in den Märchen eingestreuten Verse vollends sind nur

den Kalmüken III, p. 233—284 und nach einer mongolischen Recension von TIMKOWSKI, Reise nach China durch die Mongolei I, p. 263. Das beste, was bisher über den mongolischen Gesar geschrieben wurde, bleiben noch immer die beiden Aufsätze von SCHOTT, Ueber die Sage von Geser-Chan in Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1851, p. 263—295 und Artikel Gesser-Khan in ERSCH und GRUBERS Allgem. Encyklopädie, 1. Sektion, 64. Teil, Lpz. 1857, p. 340—344. Vergl. ferner Brüder GRIMM, Kinder- und Hausmärchen, III, 3. Aufl. 1856, p. 386—392; E. SCHLAGINTWEIT, Die Heldensage der Mongolen, Ausland 1864, p. 601—606; neuere russische Arbeiten von POTANIN in den Jahrgängen 1891—1896 der Moskauer Ethnographischen Rundschau und im Europäischen Boten 1890, p. 121—158. Ueber das tibetische Gesarepos liegen nur wenige kurze Notizen vor: MARX in JASB 1891, p. 116, no. 13; CHANDRA DÁS in JASB 1881, p. 248; DESGODINS, Le Tibet, p. 369 und Annales de l'extrême Orient II, 1880, p. 133; Encycl. Britannica XXIII, p. 348; SCHIEFNER, Bulletin de l'Ac. de Pét. IV, 284, no. 1, Mélanges asiatiques V, p. 47, 86—87 und VI, p. 1—12. Mir liegen 133 eng beschriebene Oktavblätter aus dem Nachlasse von MARX vor, welche umfangreiche Fragmente aus dem Kriege gegen die Hor enthalten.

geringfügige Fragmente der zahllosen, reichen *glu* des Epos. Sind die Märchenstoffe im Vergleich zu ihren literarischen Quellen sehr verblasst und teilweise sogar stark verwässert, so ist andrerseits darauf hinzuweisen, dass Franckes Texte sich freier von buddhistischen Einflüssen halten als Schmidts mongolische Version, in der Gesar geradezu zu einem Helden und Vorkämpfer des Buddhismus gemacht wird,[1] woraus wohl schon geschlossen werden darf, dass das tibetische Gesarepos oder wenigstens gewisse Versionen desselben älter sein werden als das mongolische, welches uns in Schmidts Bearbeitung vorliegt, deren junge Redaktion schon aus der Erwähnung einer mit Goldschrift geschriebenen Ausgabe des Kanjur und Tanjur unter den Schätzen des Gesar hervorgeht (S. 201, 209).[2] Indessen gibt es auch noch uns unbekannte ostmongolische und kalmükische Versionen dieser Sage, und ehe nicht das möglicher Weise als Originalquelle[3] zu bezeichnende grosse tibetische Werk zugänglich gemacht ist, ist es unnütz, solche Fragen einer voreiligen Diskussion zu unterziehen. Das aber bleibt schon zweifellos bestehen, dass zwischen den mongolischen und tibetischen Sagenstoffen Uebereinstimmungen vorhanden sind. Schon die im Globus (l. c. S. 314) angeblich als eine Episode aus dem Wintermythus charakterisierte Sage von der Tötung eines Riesen durch Gesar ist nichts weiter als ein sehr schwacher Nachhall des 4. Capitels der mongolischen Recension (vergl. bes. S. 140—156 der Uebersetzung von Schmidt), in welcher Gesar den zwölfköpfigen Riesen erlegt und seine ihm geraubte Gattin *Tümen Jirghalang* wieder erlangt.[4] Hier findet sich von einzelnen Zügen die

[1] Er zeigt sich sogar in der Gestalt des Vajradhara, s. Schmidts Uebersetzung S. 260 und Schlagintweit, Ausland 1864, 605.

[2] Schott, Abhandlungen der Berl. Ak. 1851, 295 vermutet als Zeit der Abfassung der mongolischen Bearbeitung das 15. oder 16. Jahrhundert. Die einzelnen Bestandteile der Dichtung müssen natürlich weit älteren Datums sein.

[3] Beachtenswert ist die schon von Grimm, Kinder- und Hausmärchen iii, S. 386 geäusserte Meinung, dass die Gesarsage ‚ursprünglich, aller Wahrscheinlichkeit nach, in Tibet entstanden sei'.

[4] Dieses Märchen wird auch von Grimm, l. c. iii, S. 389—392 ausführlich mitgeteilt und zu dem deutschen Märchen von dem Teufel mit den drei Goldhaaren (Grimm Nr. 29) in Parallele gesetzt.

Grube wieder, in die Gesar in des Riesen Abwesenheit von seinem Weibe versteckt wird (S. 144), das Riechen des Menschenfleisches durch den zurückkehrenden Riesen, das Wahrsagen desselben (S. 145), seine verschiedenen Seelen (S. 148); und wenn ich Franckes Transcription des Namens *Bamzabumskyid* recht verstehe, in welchem der letzte Bestandteil wohl *ₒbum skyid* heissen soll, was ‚hunderttausend Freuden' bedeutet, so liegt auch hier eine Beziehung zu dem mongolischen Namen *Tümen Jirghalang* (‚Zehntausend Freuden') vor; in dem seinen Texten angehängten Verzeichnis der Namen schreibt Francke (S. 28) diesen Namen *Dze mo ₒbam za ₒbum skyid* und deutet denselben als die ‚Fee mit hunderttausendfältigem Glück'. Auch andre Namen des tibetischen Textes lassen sich mit den entsprechenden mongolischen identificieren. Zunächst der im ersten und zweiten Märchen auftretende Himmelskönig *stañ lhai dbañ po rgya bžin; rgya bžin* ist nichts anderes als eine dialektische Variante von *brgya byin*, tibetischer Wiedergabe von Skr. Çatakratu, d. i. Indra. Ebenso wird in der mongolischen Sage Gesar zu einem Sohne des Gottes Indra gemacht, den die Mongolen bekanntlich mit dem iranischen Namen *Chormusda*[1] bezeichnen. Der Name *Don grub,* den Gesar in seiner Eigenschaft als Göttersohn führt, kehrt gleichfalls in der Transcription *Donrub* und stets in der Verbindung *Geser serpo donrub* an denjenigen Stellen der Version von Schmidt wieder, wo die überirdische Abkunft des Helden mit besonderem Nachdruck betont wird. Offenbar ist hier eine Anlehnung an buddhistische Dinge nicht zu verkennen, denn *Don grub* repräsentiert die wörtliche Uebersetzung des indischen *Siddhārtha*. Gesars irdische Mutter heisst mongolisch *Gekše Amurtšila,* und dieses *Gekše* klingt mit tib. *Gog za* zusammen, welche die gleiche Rolle in den Märchen Franckes spielt. Noch auffälliger ist, dass sich der Name von Gesars Gattin, tib. *ₒBru gu ma* oder *ₒBrug mo* mit dem entsprechenden mongolischen Namen *Rogmo* deckt. Bereits Schott (Abhandlungen der Berl. Ak. 1851, 287) erkannte in *Rogmo* den tibetischen Ursprung

[1] S. bes. Черная вѣра или шаманство у Монголовъ и другія статьи Доржи Банзарова, 1891, p. 25.

des Wortes[1] und deutete dasselbe als *grog(s) mo* ‚Freundin, Gefährtin'; das neue Aequivalent *ₒbrug mo* indessen scheint eher, wenn es überhaupt jetzt schon angezeigt ist, solche Namen zu etymologisieren, auf einen Zusammenhang mit *ₒbrog mo* ‚das Weib aus der Steppe, die Nomadin' hinzuweisen. Aber ich lege auf diese Ableitung nicht den geringsten Wert, sondern will nur ein Beispiel dafür anführen, eine wie leichte Spielerei die Herstellung rein willkürlicher Etymologieen auf dem Gebiet einer monosyllabischen, durch den Verlust der Präfixe an Homonymen überreichen Sprache ist. Die von Francke seiner Theorie des Frühlingsmythus zu liebe construierte Deutung des obigen Namens als ‚Samenkörnlein' hat dieselbe Existenzberechtigung wie Schotts oder meine Ableitung, dafür aber auch denselben Wert, nämlich gar keinen, weil sich vorläufig nichts derartiges beweisen lässt. Das Grundmotiv der Gesarmärchen liegt dem Inhalt des ersten Capitels der mongolischen Heldensage zu grunde. In beiden treten die folgenden Hauptgedanken des Themas hervor: Gesar ist der Sohn des Götterkönigs Indra und wird von diesem auf die Erde entsandt, um Beherrscher der Menschen zu werden. Er wird von einem irdischen Weibe in wunderbarer Weise geboren, aber als Knabe von hässlichem und abstossendem Aussehen, doch voll Gewandtheit, List und Verschlagenheit und oft zu derben Streichen aufgelegt. Vertreter böser Principien suchen ihm wiederholt nach dem Leben zu trachten, doch er überwindet alle Anfechtungen glücklich teils durch Schlauheit, teils durch seine geheimen Zauberkräfte. Er erringt sich eine Braut in einem Wettkampfe, wird von deren Angehörigen im Anfang verächtlich behandelt, doch endlich dauernd mit derselben vermählt. An einzelnen übereinstimmenden Zügen finden sich folgende: In beiden Versionen hat Indra drei Söhne und

---

[1] Gleichwohl ist *Rogmo* eine mongolische Prinzessin. Schott (l. c. 286—287) hat indessen den überzeugenden Nachweis erbracht, dass im Geser-chan Tibeter mit mongolischen und Mongolen mit tibetischen Namen auftreten. Zudem wäre es aus sprachlichen Gründen ausgeschlossen, *Rogmo* für ein mongolisches Wort zu halten, da es mit *r* anlautende Wörter im Mongolischen überhaupt nicht gibt; dazu weist das Affix *-mo* deutlich auf tibetischen Ursprung hin.

richtet an jeden einzelnen die Frage, ob er König auf Erden werden wolle; zwei weisen das Anerbieten zurück, während der dritte, der zukünftige Gesar (im Mongolischen Indras zweiter Sohn) sich zur Uebernahme des schwierigen Amtes bereit erklärt. Zur Erfüllung seiner Aufgabe wird der Held wunderbar ausgerüstet. Das Ross, welches immer den Rückweg kennt und hoch zu fliegen versteht in dem tibetischen Märchen (iii, 2, 3), ist Gesars Brauner in der mongolischen Sage, der die Fähigkeit besitzt, sich in die Lüfte zu erheben und in kürzester Frist die grössten Strecken zurückzulegen; das drei Finger lange Messer (iii, 11) entspricht auf der anderen Seite Gesars drei Klafter langem Schwert von schwarzem Stahl. Das in iii, 34 behandelte Motiv, dass *ʼA gu za* den *Don grub* verschlingt und dieser wieder durch das Nackengrübchen des Riesen zum Vorschein kommt, findet zwar keine Parallele im Zusammenhang dieses ersten Teils der mongolischen Heldensage, aber doch eine verwandte Scene im letzten Buche derselben (S. 279), wo Gesar mit *Adju Mergen* von der Schwester des zwölfköpfigen Riesen verschlungen und auf die Drohung, ihre Nieren zu durchbohren, wieder ausgespieen wird, während der Umstand, dass *Don grub* iii, 45 Sonne und Mond auf ein Jahr dem *ʼAgu* zu essen gibt, an die Stelle in der mongolischen Bearbeitung S. 106 erinnert, wo Gesar mit seiner goldenen Schlinge die Sonne und mit seiner silbernen Schlinge den Mond fängt. Die im Märchen iv, 20, 23, 26 erwähnten seidenen Pfeilbänder finden gleichfalls ihr Gegenstück in der mongolischen Sage S. 244, worüber Schlagintweit, Ausland 1864, 606 zu vergleichen ist. Die Versuche der sieben *Aṇdhebandhe,* den Knaben zu töten (v, 1—17), erhalten ihre Parallele in den verschiedenen dem *Joro*[1] bereiteten Nachstellungen, besonders in dem in einen Lama verwandelten Teufel S. 18. Ebenda ist auch von einem Teufel in schwarzer Rabengestalt die Rede, welcher dem schwarzen Teufelsvogel im Märchen i, 2 entspricht. Die Rolle des *Tšotong,* Gesars Oheim, welcher im mongolischen Epos das seinem begabten Neffen neidisch und gehässig ent-

[1] Gesars Name in seiner Jugend. Nach einer mündlichen Aeusserung von Prof. P. Schmidt in Wladiwostok wäre dieser Name richtig *Dsuru* zu lesen.

gegenwirkende böse Princip vertritt, spielt hier in ganz analoger Weise ,*Agu K'ro mo*. Zu der Geschichte, wie dieser die dem Knaben von ihm geschenkte Furt passiert, ist die Gesarsage S. 72—74 heranzuziehen. Im Märchen iv, 31 begegnet zum ersten Male der Spottname des Knaben *Mo ñan ni sran p'rug* ,Strassenjunge eines schlechten Weibes', während sein Beiname in der mongolischen Version ,Rotznäschen' (*nisuchai* 17, 7 des Textes) ist, was Schmidt als einen gewöhnlichen Schmeichelausdruck für geliebte kleine Kinder erklärt. In der mongolischen Sage muss Gesar eine Reihe von Wettkämpfen bestehen, ehe er die *Rogmo* gewinnt, von welchen hier nur das Pferderennen im siebenten Märchen erzählt wird, das die Uebersetzung von Schmidt auf S. 67—70 schildert. Höchst eigentümlich ist nun der Zug in der tibetischen Geschichte, dass *ₒBrug mo* auf des vorbeireitenden Gesar Ross springt, so die Seinige wird und mit ihm in das Haus ihrer Eltern reitet. Weit verständlicher ist dagegen das Motiv der mongolischen Sage, S. 59, in welcher nach *Joro*'s Sieg in den drei ersten Kämpfen *Rogmo,* von des Siegers Widerwärtigkeit angeekelt, eiligst die Flucht ergreift, indessen *Joro* durch magische Verwandlung unbemerkt anlangt und sich hinter *Rogmo* aufs Pferd setzt; so kommen die Beiden im Hause der Schwiegereltern des Mannes an, wo ein übler Empfang ihrer wartet. Nun folgen in beiden Versionen überraschende Zusammenklänge. Bei Francke lautet der Anfang des achten Märchens wörtlich: ,Eines Tages breitete *ₒBru gu ma*'s Mutter die Teppiche verkehrt aus, so dass einige den Vorderrand auf die Wand zu hatten. Der Gassenbube sagte: „Wo der Vorderrand des Teppichs ist, da muss auch das Gesicht des Gastes sein!" und setzte sich hin, das Gesicht der Wand zugekehrt.' In der Uebersetzung von Schmidt S. 60 heisst es: ,Die Dienerschaft schob am Kessel hin und her, legte für *Joro* die Decke verkehrt, und dieser setzte sich verkehrt darauf mit dem Gesichte zur Wand. Die Dienerschaft fragte: „Warum setzest du dich verkehrt auf die Decke, welche wir für dich ausgebreitet haben?" *Joro* entgegnete: „Wie pflegt ihr, wenn ihr reiten wollt, den Sattel aufs Pferd zu legen?" Hierauf liess die Dienerschaft den *Joro* aufstehen und legte ihm die

Decke nach Gebühr zurecht.' In der tibetischen Geschichte viii, 3 befürchtet nun Gesars Schwiegervater, dass sein Eidam davonlaufen möchte. Deshalb steckt ₒ*Brug mo* den Gassenjungen in einen Topf[1] und setzt den Deckel darauf. Obgleich sie mit ihrer Magd davor Wache hält, flieht er, ohne beide etwas merken zu lassen. Vor der Thüre zerzupft er beim Platz der Hunde sein Obergewand, tötet eine Ziege, wickelt deren Eingeweide um die Zähne der Hunde und flieht dann in das Innerste des Thales. In der mongolischen Version sprechen die Eltern der *Rogmo* die Befürchtung aus, dass einmal die Hunde sich über *Joro* hermachen und ihn auffressen möchten. Mit diesen Worten stecken sie ihn unter den Kessel, den *Joro* während der Nacht umstösst; er kriecht hervor, schlachtet ein Schaf, isst einen Teil des Fleisches selbst und gibt den andern Teil den Hunden zu fressen. Dann befleckt er sein Oberkleid von Kalbfell mit dem Blute des Schafes, wirft jenes hin und übernachtet draussen im Freien. Die tibetische Geschichte fährt darauf fort: Als Vater *brTan pa* das vor der Thür sah, sprach er zu ₒ*Bru gu ma:* ,Meine Tochter, geh ihn suchen! Es haben ihn doch nicht die Hunde gefressen!' Da ging ₒ*Bru gu ma*, ihn zu suchen, um hundert, um tausend Berge herum und fand ihn nicht. Im Mongolischen lautet die entsprechende Stelle: Am folgenden Morgen erblickten die Eltern das blutige Kleid und riefen der Tochter zu: ,Deinen vortrefflichen Mann haben während der Nacht die Hunde gepackt und gefressen; jetzt magst du allein für die schlimmen Folgen verantwortlich sein.' Voll inneren Grams sitzt die Tochter und schaut vor sich hin, dann sucht sie den *Joro* auf. In beiden Versionen findet sie Gesar wieder, die Ausführungen der Ereignisse während des Suchens weichen von einander ab. Das Thema, dass hier in der tibetischen Erzählung viii, 24—26 ₒ*Brug mo* den Gefundenen in seiner herrlichen wahren Gestalt als Gesar im innersten Winkel des Thales schaut, behandelt das mongolische Epos auf S. 80, wo *Rogmo* ihren *Joro* von aussen in einer Felshöhle sitzend als Gesar erblickt. Der den Schluss des

[1] tib. *zaṅs bu,* wörtl. kupferner Kessel.

achten Märchens bildende Streich Gesars findet sich gleichfalls in der mongolischen Sage auf S. 48—49. Offenbar ist letztere weit ursprünglicher und urwüchsiger. *Joro* findet die *Aralgho Gō* eingeschlafen, geht zur Pferdeherde ihres Vaters, entwendet ein frischgeborenes Füllen und legt dieses der Jungfrau in den Schoss. Dann weckt er sie auf und schmäht sie, dass sie ein Füllen geboren habe. Das überraschte Mädchen springt auf, und das Tier entfällt ihrem Schosse. Tief beschämt darüber bittet sie *Joro*, niemandem davon zu erzählen und sie zum Weibe zu nehmen. *Joro* schliesst den Bund mit ihr, indem er sich in den kleinen Finger sticht und sie das ausfliessende Blut trinken lässt. Dieselbe Geschichte nach einer burjatischen Tradition bei Potanin, Skizzen aus der nordwestlichen Mongolei (russisch) iv, 253. In Franckes Text versteckt Gesar ein abgezogenes Tier (Schaf oder Ziege) in *₀Bru gu ma*'s Ueberwurf und forscht dann nach dem Diebe. ‚Du reiches Kind eines Reichen wirst doch nichts stehlen? Nun steh auf und schüttele!‘ Sie sagte: ‚Werde ich mir wohl etwas nehmen ausser dem, was mir der König gegeben hat?‘ Sie stand auf einmal auf, und als sie schüttelte, fiel es aus ihrem Ueberwurf heraus. Das Gassenkind sagte: ‚Und du, das reiche Kind eines Reichen hast es gestohlen. Ich werde nicht mit dir gehen!‘ So neckte er sie. Hier liegt in der That nichts anderes als eine Neckerei vor, denn es fehlt gänzlich die treibende Veranlassung dazu, welche in dem mongolischen Schwank so deutlich hervorgehoben wird. Im neunten tibetischen Märchen wird *₀Brug mo* ehelich mit Gesar verbunden, der ihr nun seine ganze Macht und Herrlichkeit offenbart, genau wie im Abschluss des ersten Buches der mongolischen Bearbeitung S. 82—89.[1] Diese weitgehende Uebereinstimmung in den einzelnen Zügen wie im leitenden Hauptgedanken beweist einen unbestreitbaren Zusammenhang zwischen der tibetischen und mongolischen Gesarsage, der bei umfangreicheren Materialien als den vorliegenden gewiss noch deutlicher hervortreten wird. Die tibe-

[1] Von Franckes Nachträgen sind die gleichzeitig mit der Geburt Gesars erfolgenden verschiedenen Tiergeburten (Nr. 2) mit der entsprechenden Stelle bei Schmidt S. 19 zu vergleichen.

tischen Märchen sind zu kurz, zu abrupt, zu sehr sprungweise in der Anreihung und Ausführung der zuweilen nur durch die psychologisch vertiefteren mongolischen Stoffe erklärlichen Motive vorgehend, und deshalb wäre es wenig nutzbringend, auf Grund dieses kargen Epitomes aus dem grossen Gesarepos die Abweichungen der tibetischen und mongolischen Redaktionen zu erörtern. Als wichtigster Unterschied sei für jetzt nur der vor seiner Geburt auf Erden durch das Abwerfen einer Ziege erfolgende Tod des *Don grub* im Märchen III, 46 und das Fehlen des alten *Sanglun*, *Joro*'s irdischen Vaters, in den tibetischen Erzählungen angemerkt. Da lässt sich aber nicht eher urteilen, als bis wir die authentische Quelle, das tibetische Gesarepos, genau kennen. Und authentisch ist der condensierte flüchtige Abriss der FRANCKE'schen neun Erzählungen auf keinen Fall. Um so mehr ist es zu verwundern, dass FRANCKE dieses doch sehr beschränkte und lückenhafte Material zu weitgehenden mythologischen Spekulationen verwertet hat. Der Verfasser sucht vier grosse Würfe auf einmal zu machen: erstens sucht er die mitgeteilten neun Märchen als Frühlingsmythus zu erweisen, zweitens stellt er auf der Grundlage derselben eine tibetische Mythologie auf, drittens behauptet er die Verwandtschaft der tibetischen mit der indogermanischen Heldensage und viertens den vorbuddhistischen Ursprung der Gesarsage, und das alles in kurzen Schlagwörtern auf dem knappen Raume von $10^1/_2$ Seiten verdichtet. Das ist des Guten zu viel auf einmal. Und diese Bemerkungen machen den Eindruck grosser Ueberhastung, aber nicht den einer methodisch durchdachten Verarbeitung. Zunächst geht FRANCKE von der durchaus unbewiesenen, aber wie es scheint, für ihn selbstverständlichen Voraussetzung aus, dass seine neun in Ladākh gesammelten Märchen auch wirklich echtnationale tibetische Stoffe enthalten. Aber wir begegnen ja Sagen von Gesar auch bei den Mongolen, bei den Kalmüken an der Wolga, bei den Turkstämmen;[1] ja, bei den tungusischen Stämmen, besonders den

[1] Vergl. SCHIEFNER, Heldensagen der Minussin'schen Tataren, p. XXVI, und in der Einleitung zu RADLOFFS Proben der Volkslitteratur der türkischen Stämme Südsibiriens I, p. XI. POTANIN, l. c. IV, p. 819.

Golden, und sogar bei den Giljaken und Ainu habe ich während meiner Teilnahme an der Jesup-Expedition in Ostsibirien mit der Gesarsage in Beziehung stehende Stoffe erzählen hören und gesammelt, und mein Kollege JOCHELSON hat während seines langjährigen Aufenthalts unter den Jukagiren ganz verwandte Heldenmärchen aus dem Besitz dieses paläasiatischen Volkes aufgezeichnet. Wo ist denn also die Ursprungsquelle aller dieser über ganz Centralasien und Sibirien verbreiteten Heldensagen zu suchen? Vielleicht sprechen manche Wahrscheinlichkeiten für tibetische Herkunft, doch bis jetzt ist nicht die Spur eines Beweises dafür erbracht worden. Diese wichtigste Vorfrage durfte nicht mit Stillschweigen übergangen werden, sondern sie gerade hätte das sichere Fundament der ganzen mythologischen Untersuchung bilden müssen, die nun wie ein Kartenhaus in sich zusammenfällt. Sieht man nun auch von der schwachen Grundlage ab, auf welcher die Theorie aufgebaut ist, so bleibt auch die Erklärung der Märchen als Frühlingsmythus doch sehr gesucht und gezwungen. Der Autor presst aus Personennamen Etymologieen[1] heraus, die offenbar auf seine Theorie zugeschnitten sind, und die ebenso gut anders und vielleicht adäquater gedeutet werden können; da merkt man doch zu sehr die verstimmende Absicht. Nachträgliche Volksetymologieen wie *Gesar* = *skye gsar* ‚der Wiedergeborene' sind doch für gar nichts beweiskräftig. Die ganze unsichere und tastende Argumentation des Verf. zeugt keineswegs von zwingender und fortreissender Logik. Man lese z. B. seine Erklärung der ‚*Agu*, S. (25). In den Märchen treten drei ‚*Agu* auf, deren Wesen und Habitus gar nicht charakterisiert ist. Nach einer Fassung der Sage sollen neun, nach einer anderen achtzehn ‚*Agu* vorhanden sein. Dem Verf. gelang es, bisher sechs dieser Namen festzustellen. Nach Anführung derselben fährt er fort: ‚Sieht man auf alle diese verschieden-

---

[1] Wie vorsichtig besonders Etymologieen von Eigennamen behandelt werden müssen, geht schon daraus hervor, dass sich im schriftlichen Epos oft ganz andere oder von der Schreibung FRANCKES abweichende Namen nachweisen lassen. So finde ich dort z. B. *Gog tsʿa* statt *Gog za* und *rKyaṅ rgod yer pa* statt *rKyaṅ byuṅ dbyer pa*, Benennung von Gesars Ross.

artigen Namen, so wird man zu der Vermutung geführt, dass dieselben naturmythologischen Ursprungs sind. Die ,*Agu*[1] könnten die Verkörperungen von Monaten sein.' Mit einer solchen hinkenden Beweisführung wird sich schwerlich ein ernster Forscher befreunden können. Es ist ja verhältnismässig eine leichte Sache, mythologische Theorieen aufzustellen, aber oft schwer, sie allseitig zu begründen. Was aber die Forschung der Gegenwart vor allem mit Recht verlangt, ist ein kritisch gesichtetes, umfangreiches Thatsachenmaterial, auf welches sich aus einer Kette thatsächlicher Beweisstücke gebildete Hypothesen von überzeugender Kraft gründen lassen. Nichts von dem ist in FRANCKES Ausführung zu finden. Seine Darstellung ist eine persönliche Gefühlstheorie, aber keine deduktive Thatsachentheorie. Mythologie ist ausserdem ein Bestandteil der Kultur, des geistigen Lebens eines Volkes und kann nur im Zusammenhang mit den gesamten Kulturerscheinungen richtig erfasst und commentiert werden. Solange wir nicht in der Lage sind, die Elemente der Kulturperiode, welcher die Gesarepen angehören, zu analysieren, sind wir auch nicht imstande, uns vollkommene Vorstellungen von den mythologischen Ideen jenes entschwundenen Zeitalters zu machen. Was würde ein moderner Sanskritist zu dem Vorgehen eines Volksforschers sagen, der in Indien neun kleine aus dem Mahābhārata entlehnte Märchen nach mündlicher Erzählung aufschriebe und dann ausschliesslich nach diesem dürftigen Material, ohne das Riesenepos selbst zu Rate zu ziehen, ohne sich um den Veda und andre Dinge zu kümmern, eine Dissertation über die Mythologie der alten Inder zum besten gäbe? Es wäre ja immerhin nicht ausgeschlossen,

[1] An zwei Stellen des Textes v, 33 und vi, 56 nennen die ,*Agu* den Gesar *p'a spun ni yan lag* ,ein Mitglied ihrer Vaterbrüder', eine ganz unerklärliche Bezeichnung, da von einem Verwandtschaftsverhältnis zwischen beiden Seiten sonst gar keine Rede ist. In der mongolischen Sage ist nun *Tšotong*, welcher dort die Rolle der ,*Agu* gegenüber Gesar spielt, der Oheim desselben. Im Tibetischen bedeutet ,*a k'u* ,Oheim', und in der litterarischen Gesarsage Tibets treten in der That ,*A k'u* genannte, in der Regel als ,*A k'ui gliṅ dkar dpa bdud rnams* näher bezeichnete Wesen auf, über deren Beziehungen zu Gesar selbst ich jedoch noch keine bestimmten Angaben machen kann.

dass Franckes jetzt ungenügend gegründete Theorie eine geniale Vorahnung ist, die sich bei Auffindung grösserer Materialien durch bessere Argumente zu einem exakten Beweise erheben könnte, woran freilich im Hinblick auf die anderen bekannten Versionen gelinde gezweifelt werden mag, aber nicht deshalb, um die Theorie lediglich als solche anzufechten, bin ich näher auf dieselbe eingegangen, sondern in der Hauptsache darum, um den sehr talentvollen und verdienstlichen Verfasser auf die Gefahr hinzuweisen, in welche er durch seine mythologischen Neigungen seine eifrige folkloristische Sammelthätigkeit bringt. Dass Francke weitere Publikationen zur Gesarsage ankündigt, werden viele, und ich selbst nicht am wenigsten, mit aufrichtiger Freude begrüssen. Dass er aber diese jetzt schon unter der Marke eines Herbst- und Wintermythus ausgibt, erfüllt mich einigermassen mit banger Besorgnis, nicht etwa aus Befürchtung, dass diese schematische Durchführung des Jahreszeitenmythus in anderen Köpfen Unheil anstiften könnte, oder weil man dem Verf. seine ganze Idee überhaupt verargen sollte — warum ihm nicht ebenso gut das Recht zugestehen, Theorieen zu bilden und seine Freude daran zu haben wie jedem anderen auch? Aber die Besorgnis erscheint mir nicht ungerechtfertigt, dass Francke, verführt von dem Zauber der ihn völlig einnehmenden Theorie, im weiteren Verfolg des Sammelns seinem Stoffe nicht mehr mit demjenigen Masse von Unbefangenheit und Unparteilichkeit gegenübersteht, welches von einem Forscher und Sammler auf dem Felde der Volkskunde unbedingt verlangt werden muss, dessen oberste Pflicht in der Wahrung strengster, alles Subjektive fernhaltender Objektivität besteht. Jeder praktische Volksforscher wird den Wert einer Sammlung verneinen, deren Ziel auf den Nachweis einer vorgefassten Meinung gerichtet war. Die Geschichte der Wissenschaft bietet genug traurige und tragikomische Beispiele von solchen Sammlern, die das Irrlicht in den Sumpf gelockt, um für immer von einem solchen Verfahren abzuschrecken. Wer mit einer fertigen Theorie im Kopfe Folklore sammelt, wird fast stets der Versuchung erliegen, eine eklektische Selektionsmethode einzuschlagen, nach der Existenz bestimmter Stoffe

und Gedanken zu spüren und in die Leute Dinge hineinzufragen, die hernach wieder herausgefragt werden. Aus eigener Erfahrung weiss ich nur zu gut, dass man unter wenig- oder uncivilisierten Stämmen auf jede Frage irgend eine positive Auskunft erhält (gerade so wie bei uns von Leuten des Volkes), und in vielen Fällen eine solche, die deutlich den Stempel an sich trägt, dass der Gewährsmann nur die Tendenz befolgte, die nach seiner Ansicht dem Fragesteller erwünschte und ihm selbst daher Belohnung verheissende Antwort zu erteilen. Ich bin natürlich weit von der Ueberzeugung entfernt, dass Franckes vorliegende Arbeit in solcher Weise zustande gekommen ist; im Gegenteil muss ich ausdrücklich betonen, dass die von ihm hier niedergelegten Texte und Uebersetzungen direkt als Muster von Sachlichkeit und Objektivität zu bezeichnen sind, die jedes Lob verdient, aber es könnte ihm vielleicht ganz unbewusst im weiteren Ausbau seines Grundgedankens der Fehler unterlaufen, von jenem rechten Pfade abzuweichen. Und nur auf die Möglichkeit dieser Gefahr, die sich oft unbemerkt einschleicht und manchem bedeutenden Forscher verhängnisvoll geworden ist, möchte ich mit dieser aufrichtigen und wohlgemeinten Warnung den verdienten Missionar hinweisen.

Was nun die von Francke behauptete Verwandtschaft der Gesargeschichten mit der indogermanischen Heldensage betrifft, so ist zunächst daran zu erinnern, dass bereits Schott in Ersch und Gruber, 1. Sect., 64. Teil, S. 342 Parallelen zwischen Stoffen der mongolischen Gesarsage und der Odyssee, dem Heraklescyklus und der Kalewala gezogen hat. Grimm l. c. III 392 citiert die Edda und die langobardische Sage von Alboin. Dann trat Jülg hervor mit seiner Abhandlung ‚Ueber die griechische Heldensage im Wiederscheine bei den Mongolen‘ in den Verh. der 26. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Würzburg, Lpz. 1869, S. 58—71, endlich Potanin mit seiner Arbeit ‚Das griechische Epos und der Folklore des Ordos‘ (russisch) in der Moskauer Ethnographischen Rundschau 1894, 2 (XXI). Diese Forscher sind nun im Nachweise von Parallelen weit glücklicher gewesen als Francke mit seinen zwölf kurz an-

gedeuteten Vergleichspunkten; freilich muss man ihn in diesem Punkte insofern billiger beurteilen, als dem Missionar in Ladākh keine grosse Bibliothek zur Verfügung stehen wird. Trotzdem kann man nicht behaupten, dass auch nur eine dieser Thesen überzeugend wirkt und vor einer eindringenden Kritik standhält. Manche sind entschieden ganz verunglückt. So vermag ich beim besten Willen nicht einzusehen, wie die Geburt des *Don grub* durch den Hagel dem goldenen Regen des Zeus entspricht, wo doch die beiden Situationen sowohl in ihrem inneren Motiv wie auch in dem äusseren Vorgang von Grund aus verschieden sind. Manche Züge wie das Vorkommen der Zahl 9, grosse Kraft des Helden, schnelles Wachstum desselben als Knaben, zwei zusammenschlagende Felsen, Lehrzeit bei einem Schmied, die der Verf. für specifisch indogermanisch hält, finden sich ebenso gut in derselben Weise auch bei andern Völkern, sogar in der neuen Welt. Man könnte sich anheischig machen, mittelst ähnlicher und noch viel zahlreicherer und frappanterer Analogieen Beziehungen zwischen der tibetisch-mongolischen Heldensage und den ins Endlose gehenden Sagencyklen der nordwestamerikanischen Indianer zu konstruieren, aber der sich daraus ergebende Gewinn würde derselbe sein wie im vorliegenden Falle. Denn sprunghafte Vergleiche können niemals zu einem Ergebnis führen. Was eigentlich in aller Welt soll durch solche Zusammenstellungen erwiesen werden? Sie beweisen doch weder die Selbständigkeit oder Abhängigkeit des einen Sagenkreises vom andern, noch auch die Wanderung gewisser Sujets von Volk zu Volk. Denn wo ist der Weg, der von der Odyssee zu Gesar oder von Gesar zur Edda führt? Da vermag nur eine auf historischen Gesichtspunkten fussende streng-philologische Methode, welche langsam und sicher eine Brücke von Volk zu Volk, von Stamm zu Stamm baut, die sichere und rechte Strasse zu finden. Die Zeit und Raum verachtenden, durch alle Perioden der Geschichte springenden und über den ganzen Erdball hüpfenden Vergleiche mögen ja sehr geistreich klingen, sind aber darum doch zum mindesten ein müssiger Zeitvertreib der Phantasie. Was immer noch die Zukunft auf dem Ge-

biete der Gesarsage zu Tage fördern wird, für die Gegenwart behält das Wort EMIL SCHLAGINTWEITS aus dem Jahre 1864 seine Gültigkeit: ‚Ungeachtet der übereinstimmenden Züge zwischen den abendländischen Dichtungen und der Sage von Gesar Chan, ist doch kein Zusammenhang irgendwelcher Art anzunehmen, ein Zurückführen auf einen gemeinsamen Ursprung ist nicht möglich.'

Dass Stoffe der Gesarsage teilweise in eine Epoche zurückreichen, welche vor der Einführung des Buddhismus in Centralasien liegt, mag an sich wohl eine ziemlich wahrscheinliche Vermutung sein, die Gründe indessen, die FRANCKE für den vorbuddhistischen Ursprung ins Feld führt, scheinen mir wenig stichhaltig zu sein. Auf solchen Ursprung glaubt er nämlich schliessen zu müssen aus verschiedenen antibuddhistischen Bemerkungen. Aber was sollen diese, wenn sie in der That vorhanden sein sollten, für vorbuddhistischen Ursprung der gesamten Sage beweisen, da doch antibuddhistische Tendenzen sich doch offenbar erst zur Zeit der Entfaltung des Buddhismus erheben können? Dass überdies Pfaffen verspottet und der Lächerlichkeit preisgegeben werden, ist durchaus nicht mit Verächtlichmachung der Religion gleichzusetzen. In dem mongolischen Gesar kommen die Pfaffen noch weit schlimmer weg, obwohl hier Gesar selbst als der Bannerträger und Pionier des Buddhismus auftritt, und mit Recht konnte daher SCHOTT von diesem Werke sagen: ‚Wie in manchem volkstümlich gewordenen Heldenroman, so waltet auch hier nicht selten ein recht erquicklicher Humor, der besonders in Conflikten mit Philistertum, stupider Tyrannei und pfäffischer Heuchelei sich geltend macht.' Auch in der historischen tibetischen Litteratur werden den Lama oft genug derbe Wahrheiten gesagt, und z. B. in der ‚Prophezeiung des Padmasambhava' (*ma ₒoṅ luṅ bstan*) wird die sittliche Verkommenheit der Priester mit grellen Farben gemalt. Auch das Tiertöten ist nicht ausschlaggebend für die Annahme vorbuddhistischen Ursprungs, denn überall im buddhistischen Tibet wurden und werden Tiere geschlachtet und verzehrt, was selbst in einem so frommen Legendenbuche wie dem des *Milaraspa* geschieht, des Einsiedlers und Asketen, der auch nicht vor

dem Fleischgenusse zurückscheut. Bei der Beurteilung der Frage nach dem Alter der Gesarsagen wird es sich vor allem darum handeln, erst durch sorgfältige Vergleichung aller erreichbaren Texte den alten Zustand der materiellen Kultur des Landes zu erschliessen. Daraus werden sich gewiss wertvolle Resultate für die Kulturgeschichte ergeben. Um nur ein Beispiel anzuführen, scheint mir weit belangreicher als die von Francke für das Alter der Sage angeführten Argumente der Umstand zu sein, dass in Märchen i, 5—11 der Gebrauch der Steinschleuder und in iv, 14 die Verwendung eines Steingefässes (*rdul lu*) zum Essen erwähnt werden. Dem schliesst sich in der mongolischen Heldensage an, dass auf S. 15 die Nabelschnur mit einem scharfen schwarzen Steine durchschnitten wird, dass S. 133 der Kamelhirt eines Riesen einen Stein von der Grösse eines Kamels als Pfeil zuspitzt, dass ferner S. 221 ein Krieger einen steinernen Harnisch anlegt. Das sind wertvolle literarische Dokumente für die Prähistorie, die zugleich ein hohes Altertum für die Gesarsage wahrscheinlich machen.

Die im Märchen ix, 5 vorkommende Anspielung auf die ‚weissen Zelte der Hor' weist auf den grossen Teil des tibetischen Gesarepos hin, welcher den Krieg der Tibeter gegen die *Hor* behandelt; und dieser scheint dem fünften Capitel vom *Širaighol*'schen Krieg in der mongolischen Sage zu entsprechen. R. Shaw (Reise nach der hohen Tatarei, S. 245) hörte in Kāshgar einer alten Wasserträger aus Balti ein Lied aus diesem Abschnitt des Cyklus von Gesar vortragen, dessen Inhalt er kurz wie folgt zusammenfasst: ‚Während sich Keser, der König von Kleintibet, auf einem weiten Feldzuge befand, entführte der König von Yārkand dessen Weib. Nach seiner Rückkehr zog Keser verkleidet nach Yārkand und trat bei einem Hufschmied in die Lehre. Er war so geschickt, dass wegen seiner vortrefflichen Arbeit der König Kenntnis von ihm erhielt. Keser wurde sehr begünstigt und fand dadurch Gelegenheit, den König umzubringen, sein Weib wiederzuerlangen und sich zum Herrn von Yārkand zu machen.' Desgodins (Annales de l'extrême Orient ii, 133) nennt ihn auch ‚König der *Hor* in den weissen Zelten'. Dass Gesar die Turk-

stämme besiegte, berichtet ferner Waddell, The Buddhism of Tibet, p. 478.

Es seien nun einige Bemerkungen zu einzelnen Stellen der Uebersetzung angefügt.

I, 2: *lha yul nas staṅ lhai dbaṅ po rgya bžin.* Francke verbindet *staṅ lhai* mit *lha yul nas* und übersetzt: ‚aus dem oberen Götterreich‘, was aber doch allen Regeln tibetischer Syntax widerspricht, denn in diesem Falle müsste es doch *staṅ lha* (oder *lhai*) *yul nas* heissen, wie sich in II, 1 findet. Man kann nur construieren: aus dem Götterlande [kam] der Herrscher der oberen Götter, Indra. Uebrigens zeigen ja auch alle folgenden Stellen, wie I, 3, 13, 23, 24, II, 1 u. s. w. die constante Verbindung *staṅ lhai dbaṅ po rgya bžin,* in welchen Francke jedesmal den Ausdruck *staṅ lhai* seltsamer Weise unübersetzt lässt.

I, 2: *srib cig la* ‚auf einmal‘. Nach Jäschke: ‚eines Nachts, in der Dunkelheit‘, was in dem Zusammenhang der Stelle auch entsprechender ist.

I, 7: *ˌa mai dus la ₒk'al ₒk'al pin* ‚die Mutter spann dich zu ihrer Zeit‘. Es ist besser aufzufassen: zur Zeit der Mutter wurdest du gesponnen. Ebenso im folgenden Parallelvers.

I, 9: *bu ṅai dus la ₒk'ur ₒk'ur pin* ‚zur Zeit, als ihr Kind sie, mich, trug‘. Dieser Satz ist ebenfalls unrichtig construiert. Ich würde übersetzen: zu der Zeit, als ich ein Kind war, habe ich dich (die Schleuder) bei mir getragen.

I, 11: *p'og pai rtiṅ nas ₒbud dogs med* ‚triff gut, lass den Feind nicht davon!‘ Wörtlicher: nachdem du [den Feind] getroffen hast, ist nicht zu befürchten, dass er entrinnt.

I, 12: *sogs pa* bedeutet ‚Schulterblatt‘ und nicht ‚Flügel‘.

I, 20: *p'o c'en sga srab* ‚gesattelter Hengst‘; *sga srab* mit dünnem, feinem (d. h. fein gegerbtem) Sattel.

II, 31: *mi p'od* ‚es ist nicht recht‘. Besser: ich bin nicht imstande, kann es nicht über mich gewinnen.

III, 11: *sdig pai gri gu*; *sdig pa* ist unübersetzt; es ist wohl ‚der Böse‘ (= *pāpīya, Māra*) darunter gemeint.

IV, 4: *nag ga be lde.* Für Franckes Vermutung, dass dieses sonst nicht vorkommende Wort ‚schieläugig' bedeute, lässt sich anführen, dass auch in der mongolischen Heldensage (p. 16 der Uebersetzung von Schmidt) Gesar mit schielendem rechten Auge zur Welt kommt. Im mongolischen Texte (p. 11, Zeile 2) ist an dieser Stelle das Wort *kiliikü* (*kiluikhu, kilaikhu*) gebraucht, das dem tibetischen *zur mig lta ba* ‚seitwärts schielen' entspricht.

IV, 6: *skye loṅ med pa p'e gam ₒdug* ‚da nimmt er sich keine Zeit zum Waschen und isst Mehl!' ‚Waschen' ist wohl nur ein Druckfehler für ‚wachsen', wie auch richtig bei Wiederholung derselben Redensart in IV, 10 dasteht. Treffender scheint mir der Gedanke durch die Uebersetzung zum Ausdruck zu gelangen: er hat sich nicht einmal Zeit zum Wachsen genommen, d. h. er ist noch nicht gewachsen, eben erst geboren und isst doch schon Mehl.

IV, 6: *boṅ stan* ‚Eselssacktuch', muss heissen ‚Satteldecke eines Esels'.

IV, 8: *ͅa ne bkur dman mo* ‚die Gattin bKur dman mo'; *ͅa ne* ist besser als ‚Grossmutter' zu fassen, mit Rücksicht auf das gleiche Verwandtschaftsverhältnis dieser Persönlichkeit zu Gesar in der mongolischen Sage.

IV, 20: *staṅ lha la bltas te mda dar dkar po žig dbyugs* ‚und weisse Bänder weht er hinauf zum Himmel'. Wer in diesem wie in den vorhergehenden und folgenden Versen unter dem Subjekt ‚er' zu verstehen sei, ist keineswegs ersichtlich wie auch der Sinn dieses ganzen Liedes nicht genügend klargelegt ist; das Verbum ‚hinaufwehen' ist mir auch unverständlich. Vielleicht ist der Sinn: zu den Göttern oben aufschauend schwingt man ein Pfeilband von weisser Seide (oder etwa auch: lässt man hin- und herflattern).

V, 2: *ͅan dhe ban dhe* (S. 31 *ͅan de*) wird vom Verf. als ‚Gefährten' erklärt mit der Bemerkung, dass die Herleitung dunkel sei, gleichwohl aber in der Uebersetzung durch ‚Priester' wiedergegeben. Wenn des Verf. Deutung richtig ist, so dürfte *ͅan de* wahrscheinlich auf mong. *anda* ‚Freund, Gefährte' zurückgehen.

v, 9: *sñiṅ kai k'a la me btaṅs* ‚Feuer auf sein Herz legen'; zu verbessern: auf seine Brust.

v, 12: *p'yogs bži* fehlt in der Uebersetzung. Unter den ‚vier Feinden der vier Seiten' sind die um beide Arme und Beine gelegten vier Fesseln zu verstehen.

v, 16: *myoṅ ba* Thee, Bier, Milch schmecken, geniessen. Warum die Uebersetzung ‚kommen'?

vi, 29 und vii, 6. Diese beiden Verse scheinen noch sehr der Aufklärung im einzelnen bedürftig zu sein; die Uebersetzung von *bsam pas don grub* ‚mit Gedanken gefüllt' ist mir unverständlich und auch schwerlich zutreffend; weder die Worte *kun mis* noch *brgyabs dgu brgyabs cig* gelangen in der Uebertragung zum Ausdruck, ebensowenig *rkyal rlon ni* in vii, 6.

vii, 33: *t'or cog* besser ‚Haarschopf' als ‚Krone'.

viii 4: *k'a* ₒ*bubs te bors* ‚steckte ihn in einen Topf und legte den Deckel darauf'. Nach Jäschke: sie legte ihn umgekehrt, mit dem Gesicht nach unten hinein.

Unsere lexikographischen Kenntnisse des Dialekts von Ladākh, die bisher ziemlich dürftig sind, erfahren aus den vorliegenden Texten mannigfache und willkommene Bereicherung, und die vom Verf. auf S. 29—34 zusammengestellten selteneren Wörter und Formen stellen eine äusserst dankenswerte und gediegene Leistung dar, die zum Verständnis dieser ersten in einem lebendigen Volksdialekt der Gegenwart vorliegenden Sprachproben wesentlich beiträgt. Vielleicht entschliesst sich der Verf., für künftige Publikationen ausführliche, alphabetisch angeordnete Glossare auszuarbeiten, deren wir zur Herstellung eines grossen umfassenden Lexikons der tibetischen Sprache dringend bedürfen. Der vorwaltende Gesichtspunkt muss naturgemäss der sein, alle bei Jäschke nicht auffindbaren Wörter, Verbindungen und Bedeutungen zu definieren. Wieviel bereits Jäschke auf dem Gebiet der lexikographischen Behandlung des Ladākhi geleistet hat, ist daraus ersichtlich, dass sich viele der hier vorkommenden Dialektausdrücke mühelos mit Hülfe seines Wörterbuches erklären lassen, wie, um nur einige Beispiele zu citieren,

odon pa (ii, 15) in der Bedeutung: essen, trinken, *p'i t'og* (ii, 38) Abend, *bzums* (iii, 29) zu *odzin pa*, *ldad pa* (iii, 41) = *glad pa* Gehirn, *ra t'o* (iv, 6) = *ra do* (?) Ziegenhaarstrick, *ok'yud pa* (v, 2) imstande sein, *ta bag* (Francke: *ta bāg* v, 4) Teller, *mul* (v, 4) = *dṅul* Silber, *ldo* (v, 25) = *glo* Seite, *ta gi* (vi, 2) = *ta gir* (Jäschke) Brot, *sral* (vi, 5) s. v. *srel ba* ernähren, *ko re* (vi, 57) Trinkschale u. a.

Zuweilen treffen wir hier bei Jäschke nicht belegte Wörter oder bekannte Wörter mit neuen Bedeutungen, bei welchen eine erklärende Anmerkung des Verfassers wünschenswert gewesen wäre, weshalb eben in solchen Fällen eine allseitige Ausbeutung gewährende glossarische Darstellung des Wortvorrates zu empfehlen ist. So wird z. B. eine Erläuterung dahin vermisst, wie das Verbum *obyiṅ ba*, Lad. *obiṅ ba*, das sonst in der Bedeutung ‚einsinken, untersinken' bekannt ist, an Stellen wie iii, 28, 32, 36, 43, 44, 45 den entgegengesetzten Sinn ‚emportauchen, herauskommen' annimmt. Ebenso ist uns *bors*, zu *obor ba*, iii, 28, 37, als ‚ergreifen, festhalten' nicht geläufig. In iii, 31 wäre *p'ud* in der Verbindung *ṅai lag pa p'ud* ‚lass meine Hand los' als bisher nicht belegter Imperativ zu *obud pa* aufzustellen gewesen. Als weitere Wendungen, zu deren Interpretation wir gerne den Verfasser hätten das Wort ergreifen sehen, seien angeführt: *zas* iii, 36 er rief, *ogrog ste* iii, 47 erschrak, *ts'ig cig mnan te* iv, 6 legte einen Stein darauf, ebenso *ts'ig* iv, 10 Stein, *skyil ba* iv, 14 füllen, *γyog šiṅ* v, 29 Schürstock, *mun te* v, 29 ohnmächtig werden, *ṅad* vi, 1 begegnen, *t'eb* vi, 4?, *tsog se* vi, 58 = *(m)ts'ogs se*, *odzag* viii, 11 im Sinne von *odzeg* hinaufsteigen, *odon t'aṅ* viii, 33 Gastmahl.

Ueber tibetische Lieder ist bisher sehr wenig zu allgemeiner Kenntnis gelangt. Der erste, welcher diesem Gegenstande seine Aufmerksamkeit zuwandte, war der Missionar H. Hanlon, der mit grossem Geschick eine Sammlung von 150 aus dem Munde des Volkes aufgezeichneter Lieder zusammenbrachte und dem Londoner Orientalistencongress eine Auswahl derselben in englischer Uebersetzung

vorlegte.[1] Die Texte sind leider bisher nicht veröffentlicht worden, obwohl sie nach der von mir eingesehenen Abschrift zu urteilen, die Herr Dr. HUTH in London davon genommen hat, schon allein aus sprachlichen Gründen eine Publikation reichlich verdienten. Dann widmete H. FRANCKE im Globus, Bd. 75, S. 238—242 dem Ladākher Volkslied eine kurze Charakteristik in inhaltlicher, rhythmischer und musikalischer Hinsicht und teilte zwei Lieder in Umschrift, Uebersetzung und Notenschrift mit.[2] Das eine derselben, betitelt ‚das Kloster ‚*Alci*', begegnet, um dreizehn Verse vermehrt, unter Nr. 5 der vorliegenden Sammlung wieder. Seit dem Erscheinen jenes Aufsatzes hat FRANCKE die Zahl der von ihm aufgezeichneten Stücke von 25 auf 150 gebracht und beabsichtigt, dieselben in kleinen Heften, die etwa zehn Lieder umfassen sollen, zu veröffentlichen. Inwieweit bei dieser Arbeit die auf dem Titelblatt angekündigte Mitarbeiterschaft von RIBBACH und SHAWE beteiligt sein wird, ist nicht gesagt. Auf Grund seiner neuen Sammlung gelangt FRANCKE zu dem Ergebnis, vier verschiedene Typen ladākhischer Poesie annehmen zu sollen, nämlich Hoflieder, Tanz-, Hochzeits- und Trinklieder. Von den beiden letzten Gattungen werden Proben erst in späteren Serien vorgelegt werden. Sie sollen viel wertvolles mythologisches Material enthalten und in einer älteren Form des gegenwärtigen Volksdialektes

---

[1] The folk-songs of Ladak and Baltistan. Transactions of the ninth International Congress of Orientalists, vol. II, p. 613—635.

[2] Die Anfangsverse des zweiten Liedes ‚der Tod'

'u dum ba ra bžin du
rñed dkai dal obyor t'ob ts'e

übersetzt FRANCKE: ‚Gemäss dem grossen Lotus (der Lehre Buddhas) ist es eine schwere Zeit bis zum Finden des neuen Leibes (der Wiedergeburt).' Der Sinn der Stelle kann aber offenbar nur folgender sein: ‚Wenn ihr den gleich dem Udumbara schwer erreichbaren Zustand des inneren Friedens erlangt habt, [dann verzichtet auf ausgelassene Heiterkeit und wendet euch der heiligen Lehre zu.'] Dieses Lied ist auch in HANLONS Sammlung unter Nr. 1 vorhanden, das elf Strophen oder 44 Verse mehr hat als die vierstrophige Version FRANCKES. Nebenher will ich bemerken, dass das von H. S. LANDOR, Auf verbotenen Wegen, 4. A., S. 405, mitgeteilte angeblich das Gebet eines Soldaten enthaltende Lied seinen Ursprung lediglich in der regen Phantasie des Verfassers hat.

verfasst sein. Die erste Gruppe, die Hoflieder, entbehrt jedes volkstümlichen Charakters; es handelt sich vielmehr bei diesen um litterarische Kunstprodukte bestimmter, zuweilen auch am Schluss mit Namen genannter Verfasser (wie in i und ii), deren Stil sich gänzlich dem der Schriftsprache anschliesst. Sie wenden sich an Fürsten, vornehme Familien, Lama und Kirchenhäupter, behandeln deren Schlösser, Gärten und Klöster und rühmen ihre hohen Tugenden, wobei es an Schmeicheleien, wie in aller höfischen Dichtung, nicht fehlt. Trockene Gelehrsamkeit und pedantisch-würdevolle Steifheit, jedes höheren Schwunges bar, sind die Kennzeichen dieser Poesie. Im 1. Liede, das übrigens in vier Strophen zu je vier Versen abzuteilen ist, wird von einem Minister der königliche Garten von Leh besungen, im 2. werden die Edeln von *Stog* mit übertriebenen Lobeserhebungen überschüttet, in v wird das Kloster *'Alci* mit prosaischer Nüchternheit beschrieben; Nr. ix ist ein Akrostichon, in welchem die Anfangsbuchstaben der Verse nach der Reihenfolge des tibetischen Alphabets geordnet sind. Hier beherrscht naturgemäss die Form den Inhalt, in dem man eine fortschreitende Gedankenfolge vergeblich sucht. Mit Recht hebt Francke hervor, dass die in dieser Art von Gedichten auftretenden historischen Namen nichts für das Alter der einzelnen Stücke beweisen können, da dieselben Stoffe beständig weiter überliefert und auf andere Personen im Wechsel der Generationen übertragen werden. Einen unmittelbaren Beweis für diese Behauptung vermag ich für das dritte Lied ‚das Polospiel' zu führen, das der Verf. zwar zu den Tanzliedern rechnet, wiewohl die persönliche Beziehung auf den Minister *Raim k'an* im Schlussverse eher auf seine Stellung innerhalb der ersten Gattung hinweisen sollte.[1] Eine kürzere und vielleicht ursprünglichere Version desselben Liedes findet sich nun in Hanlons Sammlung unter Nr. 44, wo als der Polospieler ein gewisser *rGya ri pa* bezeichnet wird, der wie der grosse König *Gesar* von *gLiṅ pa* aussieht. Dieser Fall führt in der That den Wandel in der Widmung der Lieder vor Augen und gibt eine

[1] Dazu stimmt auch die Bemerkung, dass dieses Lied nicht zum Tanze gesungen wird.

weitere Stütze für die Annahme an die Hand, dass jene schriftlich fixierten Quellen ihre Entstehung verdanken. Die Frage nach der Zeit ihrer Abfassung muss daher wohl mit dem Nachweise der litterarischen Erzeugnisse zusammenfallen, aus denen die Lieder geschöpft oder denen sie nachgebildet sein mögen. Offenbar reicht der Kunstgesang auf dem Gebiete der tibetischen Litteratur in ein relativ hohes Altertum zurück, denn wir begegnen zahlreichen *glu* schon im Gesarepos und auf einer hoch entwickelten Stufe in den *mgur* *ₒbum* des *Milaraspa* (Ende des elften Jahrhunderts). In den Tanzliedern gelangen die Bedürfnisse des Volkes mehr zu ihrem Rechte und seine Gedanken deutlicher zum Ausdruck. Sie werden zum Tanze gesungen, sind im Dialekte des Landes abgefasst und machen ausgiebigsten Gebrauch von Parallelismen, Reim, Wortgleichklang und meist vierfüssig-trochäisch mit untermischten Daktylen frei gebildeten Rhythmen,[1] wie sie sich bei gleich häufiger Anwendung des Daktylus schon in den Liedern des *Milaraspa* finden. Das Charakteristikum der eigentlichen Tanzlieder scheint darin zu bestehen, dass sich zwei Parteien gegenüberstehen, um sich in Strophe und Gegenstrophe abzulösen.[2] Beispiele für diese Gattung bietet Lied Nr. IV ‚der Goldschmied' und Nr. VII ‚der schöne *Tsʻe riṅ skyid*'; in letzterem richtet ein Mädchen siebenmal an seine Freundin die Frage, ob sie nicht ihren Geliebten jenes Namens gesehen habe, worauf jedesmal eine neckische Antwort aus dem Munde der Gefährtin erfolgt, dass nur ein Mädchen von näher bestimmtem Aeusseren oder gewissen Eigenschaften vorübergegangen sei. Von dieser Art zu trennen sind die kleinen Liebeslieder VI, VIII und X, welche die Gefühle nur einer einzelnen Person schildern. Zu dem 6. Liede bemerkt der Verf., es liege hier eine präbuddhistische Idee in der Thatsache vor, dass der Dichter nur eine einzige, nämlich die gegenwärtige Lebenszeit kenne

---

[1] Vergl. meine Bemerkungen zur tibetischen Poetik in Denkschriften der K. Akademie der Wissenschaften in Wien, Band XLVI, Nr. VII, S. 16—17 und über Parallelismus ibid. S. 18.

[2] Dasselbe wird auch in den Schilderungen von Tänzen berichtet, s. ROCKHILL, Notes on the ethnology of Tibet 716 und JRAS 1891, 123.

und somit der Vorstellung von der buddhistischen Lehre der Wiedergeburt fremd gegenüberstehe. Dagegen stellt Verfasser in seinem Beitrag zur Gesarsage, S. (29), die Vermutung auf, anknüpfend an die volksetymologische Erklärung des Namens Gesar aus *skye gsar* ‚der [jeden Frühling] Wiedergeborene', dass die alttibetische Naturreligion sehr leicht die Idee einer Wiedergeburt aus sich entwickelt haben könnte. Jedenfalls kann aus den Worten, dass das Glück nur in diesem Leben blühe, nicht der weitgehende Schluss auf eine vorbuddhistische Vorstellung gezogen werden, sondern es ist darin einstweilen nur der Ausdruck einer auf freudigen Lebensgenuss gerichteten Stimmung der modernen Ladākhi zu erkennen. Ebensowenig Vertrauen kann einem anderen Argument des Verf. für präbuddhistische Ideen in den Volksliedern entgegengebracht werden, dass nämlich ein anderes Lied nur drei Jahreszeiten (Herbst, Winter und Sommer) behandele, da nach seiner Vermutung das alte Tibet, gleich vielen anderen Ländern, nur drei Jahreszeiten gekannt habe. Dem ist aber entgegenzuhalten, dass das Tibetische seit alters vier echt tibetische Wörter für die Bezeichnung der vier Jahreszeiten besitzt, und dass gerade die Dreiteilung der Jahreszeiten auf indischen Ursprung (heisse-, kalte- und Regenzeit) zurückgeht und sich auf die aus dem Sanskrit übersetzte Litteratur beschränkt (s. auch Jäschke, Dictionary v. *dus*, p. 255 a). Die von Francke im Globus kurz besprochenen *t'oṅ skad*, die bei Feldarbeiten oder beim Tragen von Lasten zur Verwendung gelangen, sind in dieser Arbeit nicht behandelt, und wie ich glaube, mit vollem Recht. Denn solche im Takte bei der Arbeit wechselweise gesungenen Rhythmen, wie sie Bücher in seinem Buche ‚Arbeit und Rhythmus' beleuchtet hat, sind nicht als Volkslieder zu bezeichnen.

Es mögen schliesslich einige Ergänzungen und Vorschläge zu der im allgemeinen vortrefflichen Uebersetzung der zehn Lieder folgen, die indessen die Anschauungen des Verf. weder bekämpfen noch berichtigen wollen, sondern nur dem Zwecke dienen, zu zeigen, dass gerade bei diesen fast aller grammatischen Suffixe beraubten und also der Analyse einen weiten Spielraum gewährenden Texten

verschiedene Auffassungen möglich sind und unter Umständen auch neben einander bestehen können.

I, 10: *gña k'ri btsan poi gduṅ brgyud* ,sits a famous and strong family'. Sollte indessen hier nicht der Name des ersten sagenhaften tibetischen Königs *gÑa k'ri btsan po* beabsichtigt sein, als dessen Nachkommen sich doch auch die Herrscher von Ladākh betrachten?

I, 12: *žabs pad.* Die Uebertragung ,lotusgleiche Füsse' ist irreführend; denn die Füsse sollen keineswegs mit dem Lotus verglichen werden, sondern es ist der in der lamaischen Ikonographie wohlbekannte Lotus gemeint, auf welchem Gottheiten und Heilige thronen. (Vgl. II, 30.)

I, 14: *ₒdab c'ags p'o moi gsuṅs sñan* ,[auf dem Wallnussbaum] singen Knaben und Mädchen melodische Lieder gleich Vögeln'. Eine so komische Scene hat der Verfasser dieses ernsten Liedes gewiss nicht im Sinne gehabt. Die Uebersetzung kann nur lauten: ,Vögel, Männchen und Weibchen (männliche und weibliche Vögel) singen wohltönende Lieder.' Dieser Vordersatz enthält den Vergleich zu den beiden folgenden Versen, welche besagen, dass Jünglinge unter dem Baume singen.

I, 15: *ₒdzom pos* ist besser substantivisch als verbal und zwar als Instrumental-Subjekt zu *glu dbyaṅs* zu fassen.

II, 1: *gtsug rgyan* durch ,great protector (amulet)' zu übersetzen, liegt kein Grund vor statt durch das wörtliche und weit sinngemässere ,Scheitelschmuck'.

II, 2: *drin can rtsa bai bla ma* ,the lama who is kind from the root'. Es muss heissen: ,Der huldvolle oder gnadenreiche Wurzel-Lama,' d. i. der Lehrpriester, von welchem im gerade vorliegenden Falle die Belehrung erteilt wird (s. JÄSCHKE, Dictionary p. 437 b).

II, 6: *rta bdun rgyal po,* der König mit sieben Pferden als Bezeichnung der Sonne ist natürlich indische Vorstellung (= Skr. *saptasapti*).

II, 12: *skye dgui re ba bskaṅ byuṅ* ,[in him] the hope of nine re-births is fulfilled'. Die Verbindung *skye dgu* bedeutet aber niemals ,neun Wiedergeburten', sondern ,Menschen, Menschheit', indem *dgu*

zu einem bedeutungslosen Pluralzeichen herabgesunken ist. Es kann daher nur übersetzt werden: ‚Die Hoffnungen der Wesen sind in Erfüllung gegangen.‘ In einer Note bemerkt der Verfasser freilich, dass das Volk diesen Vers in dem von ihm angedeuteten Sinne zu verstehen scheine; aber ich sollte glauben, dass in diesen durchaus im Stile der Büchersprache abgefassten und mit grosser Wahrscheinlichkeit auch auf litterarische Produkte zurückgehenden Kunstgedichten die Wortbedeutungen der Schriftsprache zu grunde gelegt werden müssten. Und es ist auch Franckes ausdrücklich geäussertes eigenes Urteil, dass die gewöhnlichen Leute den Inhalt solcher Erzeugnisse nicht verstehen. Es ist deshalb leicht erklärlich, dass ein rein litterarischer Ausdruck wie *skye dgu* zum Spiel volksetymologischer Deutungen wird.

II, 17: *lugs gñis brgyad cui k'rims* ‚the 80 kinds of the two-fold custom‘. Diese Verbindung kann nach Jäschke nur erklärt werden: die 80 Gebote der beiden Gesellschaftsklassen, der Laien und Kleriker, oder auch die 80 Bestimmungen der verbundenen kirchlichen und weltlichen Gerichtsbarkeit.

II, 21: *bka luṅ,* hier von einem Minister gesagt, wohl nicht so sehr ‚Prophezeiung‘, als vielmehr ‚Geheiss, Gebot‘.

II, 27: *c'ags* als Substantiv in der Bedeutung ‚Quelle‘ zu fassen, liegt keine Notwendigkeit vor; es ist das schliessende Verbum des Satzes. ‚Für den oder in dem von der Schar des Götterheeres errichteten Palast . . . erstand, erwuchs Segen.‘

III, 1: *sa ₒgul naṅ nam ₒgul co yin* ‚with an earthquake we shall shake the sky!‘ Ich kann *ₒgul* in beiden Fällen nur als intransitives Verbum auffassen. Auch Hanlon (l. c. p. 633) übersetzt diesen Vers: ‚the earth is quaking, the heavens thundering.‘

III, 5: *Cig tan groṅ,* das Dorf *Cig tan;* bei Hanlon *Lu tu cig tan groṅ* in *C'u šod.*

III, 6: *k'an pa* soll das persisch-arabische *khan* vorstellen, könnte aber sehr wohl auf tib. *mk'an po* zurückgehen, wie auch Hanlon an dieser Stelle schreibt.

III, 21: *lob stoṅ* tausend Jahre. *Lob* statt *lo* braucht nicht durch die Annahme eines stummen Präfixes *b* in *stoṅ* erklärt zu werden,

da JÄSCHKE bemerkt, dass in Westtibet *lob* zuweilen für *lo* stehe wie *lob ma* für *lo ma* (und andere Analogieen).

v, 3: *bla mai t'ugs kyi smon lam* ‚through the prayers of the souls of the lamas'. Die Seelen der Lama beten doch wohl nicht! Ich würde übersetzen: geistiges, innerliches Gebet, und ebenso v, 6: *t'ugs kyi rgya mts'o legs byuṅ* das geistige Meer (d. h. die grosse Ausdehnung der inneren Eigenschaften) ist vortrefflich geworden, anstatt: something good has happened on the ocean of souls.

v, 9: *ka gduṅ seṅ ge gzoṅ bsgrubs* ‚with the chisel lionlike pillars were formed' (im Globus: löwenstarke Säulen). Die Stelle ist wohl so zu verstehen, dass es sich um Säulen mit einem Löwenkopf auf dem Capitäl handelt.

v, 10: *nor ₒdzin pa ṭa* ‚rich bookshelves'. Wohl besser: Schätze enthaltende, bergende Bücherkisten.

v, 14: *bstan pa yul sruṅ mdzod cig* ‚protect the teaching (religion) in the country!' Diese Construktion wäre dem tibetischen Sprachgeiste zuwider. Man kann wohl nur construieren: beschütze das Land durch die Lehre! Vergl. zudem V. 16: *bstan pas yul sruṅ mdzod cig.*

v, 17: *rkos* ‚ornaments', besser: Skulpturen.

v, 18: *sgo bsgrigs* ‚book-cases'. Diese Uebersetzung ist mir unverständlich und hätte vom Verf. näher erklärt werden müssen. Man sollte erwarten: das Zurechtmachen oder Zusammenfügen der Thüren (*sgrig sgo* bedeutet ‚Flügelthür').

v, 21: *skyil bkruṅ* ‚with pious finger attitude' bedeutet doch einfach: mit untergeschlagenen Beinen sitzen.

v, 22: *šag t'ub bstan pai ñi ma* ‚the sun of the teaching of Buddha', vielmehr: Çākyamuni, welcher die Sonne der Lehre ist, als die Sonne der Lehre.

v, 26: *bla mai slob ma rnams gñis* ‚the disciple of the Lamas, the two-fold way'. Ich kann diesen Passus nur durch die Worte ‚die beiden Lamaschüler' wiedergeben und verstehe nicht, wie der Verf. zu der Uebersetzung ‚zweifacher Weg' kommt, noch was er damit meint. Ebenso in V. 28: *druṅ rams ts'e brtan rnams gñis* ‚the doctor *Ts'e brtan* [with the] twofold way'. Aus dem Zusatz *gñis* geht

hervor, dass es sich um zwei vorher aufgezählte Namen handelt, so dass ich die Stelle auffasse: Die beiden, nämlich *Druṅ rams* und *Ts'e brtan*. Uebrigens heisst ‚Doktor' auch *rab ₒbyams*.

v, 30: *snaṅ gser* ‚goldener Dhyānibuddha' scheint sehr unwahrscheinlich zu sein; doch bin ich gegenwärtig selbst nicht in der Lage, eine Verbesserung dafür vorzuschlagen.

v, 34: *bka ₒgyur rim gñis* ‚the two ways of the scriptures'; wohl eher (*rim* bedeutet niemals ‚Weg') die beiden Reihen, Serien des Kanjur, der vermutlich im Kloster *ˌAlci* in einem doppelten Exemplar vorhanden ist.

vi, 6: *bo mo ṅa* ‚ich, das Mädchen' ist in der Uebersetzung übergangen; *bo mo* westtibetisch = *bu mo*.

ix, 17—18 (im ABC-Liede). Der Verf. fasst den ersten dieser Verse als Vergleich zu dem folgenden; es ist aber kaum anzunehmen, dass überhaupt ein innerer Zusammenhang zwischen beiden Versen beabsichtigt ist, denn der Vergleich ergibt durchaus keinen Sinn. Ich würde die Uebersetzung vorschlagen: V. 17: die feinen Adern haben Poren; V. 18: ausgezeichnet ist des Lama Sphäre (*dkyil ₒk'or*, was nicht ‚doctrine' bedeutet, wie Verf. überträgt).

ix, 23: *ts'or ba ₒdu šes* ‚this sight (perception)', besser: Begriff der Wahrnehmung.

ix, 26: *la ₒur* ‚pass-storm' ist wohl volksetymologische Erklärung anstatt der literarischen Bedeutung ‚schnell, geschwind, plötzlich (vergl. *glo bur*)'. Franckes Uebersetzung passt ausserdem auch gar nicht in den Zusammenhang der Stelle, die ich ganz anders auffassen zu müssen glaube. Francke übersetzt die V. 25 und 26: Oh mankind, with hearts like the wind! Oh, thou hero, who subduest even a pass-storm. *Ra rva* wird aber schwerlich ‚Wind' bedeuten, wozu nirgends ein Beleg vorhanden ist, während es offenbar nichts anderes als *ra ro*, nach dem bekannten phonetischen Wechsel von *va* und *o*, ist; *brgyud* heisst auch niemals ‚Menschheit', sondern in Verbindung mit *sems* (= *rgyud*) ‚Charakter, Stimmung der Seele'. Ich übersetze daher: Von gleichsam berauschter seelischer Verfassung ist der schnell überwindende Held.

x, 1: *γyu žuṅ bo;* das Wort *žuṅ bo* ist weder übersetzt noch erklärt. Vergl. bei JÄSCHKE (Handwörterbuch 535 b): *γyu gžuṅ me tog* ,Vergissmeinnicht' (Spiti).

x, 2: *k'rug dkar po; k'rug*, bemerkt eine Note, ist vielleicht eine Contraction aus *k'ra γyu;* dieser Auffassung steht aber das unübersetzt gebliebene Attribut *dkar po* ,weiss' entgegen.

x, 3: *skyes pai p'a ma bsams se log yin log yin bltas pin* ,father and mother, to whom I was born, thought I would come back, and I looked back'. Diese Auffassung ist unhaltbar, denn sie steht in Widerspruch zu einem Grundgesetz der tibetischen Syntax, wonach das Verbum finitum *log yin* unmöglich in ein Abhängigkeitsverhältnis zu dem vorausgehenden untergeordneten Gerundium *bsams se* treten kann. Es ist nur zu übersetzen: ,Als ich an die Eltern, meine Erzeuger, dachte, wandte ich mich um, wandte ich mich um und schaute nach ihnen hin.' Und ebenso in dem folgenden Parallelvers.

Es verdient gewiss alle Anerkennung und muss auch als wünschenswert bezeichnet werden, dass die vorliegenden Texte mit tibetischen Typen gedruckt sind, was zu ihrem Verständnis in Europa beinahe unerlässlich ist. Ausserdem wäre aber für linguistische Studien eine genaue phonetische Transcription in dem jeweiligen Dialekte sehr zu empfehlen; der weite Abstand, der die Phonetik der Schriftsprache von den gegenwärtigen Mundarten scheidet, wird solche Paralleltexte wohl immer erforderlich machen. Dem Missionar FRANCKE, welcher die ersten Proben zu der vielversprechenden Volkskunde von Ladākh geliefert hat, wird der Dank der Orientalisten wie der Volksforscher gewiss sein.

BERTHOLD LAUFER.

CAROLINE A. F. RHYS DAVIDS, M. A. *A Buddhist Manual of Psychological Ethics of the fourth Century B. C.* with Introductory Essay and Notes by —. London 1900.

Mrs. RHYS DAVIDS ist die erste, die es unternommen hat, einen der zum Abhidhammapiṭaka gehörigen Texte in's Englische zu über-

setzen und wir schulden ihr dafür grossen Dank, denn es ist ein schwieriges Unternehmen, einen solchen Text, der in sachlicher Beziehung so viel Unebenheiten bietet und auch in formaler Beziehung total von dem abweicht, was man bei uns unter einem philosophischen Compendium versteht, europäischen Lesern geniessbar zu machen. Der Text, den Mrs. Rhys Davids sich ausgesucht hat, führt den Titel Dhammasaṅgaṇi und steht als erster auf der Liste der Abhidhammabücher. Er wurde herausgegeben vom Referenten für die Pâli Text Society im Jahre 1885, und auch Buddhaghosa's Commentar dazu, der den Titel Atthasâlinî führt und den Mrs. Rhys Davids für ihre Uebersetzung in ausgiebigster Weise benutzt hat, ist vom Referenten für die Pâli Text Society 1898 herausgegeben worden.

Die Uebersetzerin hat sich viel Mühe mit ihrer Arbeit gegeben und es ist ihr fast durchweg gelungen, die schwierigen termini technici der buddhistischen Philosophie in ihrer Bedeutung zu erfassen und adäquate englische Ausdrücke dafür zu finden. In einzelnen Fällen lässt sich natürlich darüber streiten; so würde ich z. B. auf S. 10 vitakka eher durch ‚consideration' übersetzen, weil man bei ‚conception' zunächst an einen körperlichen Vorgang denkt. Auch für vicâra auf S. 11 scheint mir der Ausdruck ‚investigation' besser als der von Mrs. Rhys Davids gewählte ‚discursive thought'. Alle anderen parallelen Ausdrücke von phassa ‚contact' auf S. 2 an sind je durch ein Wort wiedergegeben und die Uebersetzerin hätte besser gethan, sich hier auch auf ein Wort zu beschränken. Doch das ist nicht von grossem Belang.

In der Einleitung, die allein 95 Seiten umfasst, spricht die Uebersetzerin über die Abfassungszeit der Dhammasaṅgaṇi, über die Commentare im Allgemeinen und die Atthasâlinî im Besondern, sowie über die wichtigsten philosophischen Begriffe, die in dem Compendium behandelt werden. Aufgefallen ist mir, dass in dieser doch ziemlich breit angelegten Einleitung über den Begriff des Abhidhamma nicht gehandelt wird. Da wir hier den ersten Abhidhammatext vor uns haben, der in eine europäische Sprache übertragen

wird, so wäre es wohl am Platz gewesen, diesen Begriff, der in früheren Jahrzehnten, als die buddhistische Forschung noch weniger vorgeschritten war, vielfach missverstanden wurde, einmal völlig klarzustellen. Für englische Leser hätte es allenfalls genügt, auf Rhys Davids' *Hibbert Lectures* für das Jahr 1881 (Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the History of Indian Buddhism), p. 49 zu verweisen, wo diese Frage besprochen wird. Aber das hätte unbedingt geschehen sollen.

Von S. xxxvii der Einleitung an werden die Begriffe, die der Untersuchung zu Grunde liegen, behandelt, und zwar beginnend mit dem Begriff des dhamma. Die verschiedenen Bedeutungen, die das Wort nach Buddhaghosa's Commentar hat, werden aufgezählt und Mrs. Rhys Davids motivirt die von ihr gewählte Uebersetzung ‚states of consciousness'. Die Uebersetzung des Titels Dhammasaṅgaṇi ist bereits auf S. xxvi besprochen. Auch die Beziehungen des Buddhismus zum idealistischen Nihilismus des Berkeley, die bereits von Waddell (*Buddhism or Tibetan Lamaism,* p. 384) hervorgehoben worden waren, werden beiläufig erwähnt (p. xxxv, vgl. auch p. xvii). Die Uebersetzerin hätte bei dieser Gelegenheit auch einige Worte sagen können über die Identität des Begriffes von dhamma und saṅkhâra im weiteren Sinne, worüber Oldenberg gehandelt hat in *ZDMG.* Bd. 52, p. 68, Note 2 (vgl. auch Vyutpatti § 104, wo die saṃskârâs als caitasikâ dharmâs bezeichnet werden, und Visuddhimagga in *Journal of the Pâli Society* 1891—93, p. 132, wo die saṅkhârâ sampayuttadhammâ heissen.

Auf S. 13, Note 1 und S. 17, Note 1 wird der Begriff samâdhi erklärt und dabei auf Rhys Davids' *Yogâvacara's Manual,* p. xxvi verwiesen. An der betreffenden Stelle finden wir auch wirklich eine Geschichte des Wortes in der Sanskrit- und Pâli-Litteratur, ausgehend von dessen Gebrauch in der Maitrî-Upanishad und der Bhagavadgîtâ und dasselbe verfolgend bis in die Commentare des Buddhaghosa hinein. Wir vermissen nur die vierfache Eintheilung der Samâdhi in hânabhâgiya, ṭhitibhâgiya, visesabhâgiya und nibbedhabhâgiya, die Burnouf, *Lotus de la bonne loi,* p. 789 ff., aus dem Jina-Alaṃkâra

anführt und die auch in die Schriften der nördlichen Buddhisten übergegangen ist. Sie findet sich z. B. in der Vyutpatti § 55, wo sie sogar noch um eine Nummer verlängert ist, so dass im Ganzen fünf samâdhi dort figuriren mit folgenden Namen: nirbedhabhâgîyaḥ, ushmagataḥ, mûrdhânaḥ, kshântiḥ, laukikâgradharmaḥ. Auch im Dharmasaṅgraha finden sich zwei vierfache Reihen von samâdhi, nämlich unter No. 101: âlokasamâdhi, vṛitâlokas°, ekâdaçapratishṭhas°, ânantaryas° und unter No. 136: çûraṃgama, gagaṇagañja, vimalaprabha, siṃhavikrîḍita. Einer noch spätern Entwicklung gehören an die Myriaden von samâdhi, welche der Bodhisattva Gadgadasvara erreichte (Saddharmapuṇḍarîka transl. by KERN, p. 393 f., BURNOUF, *Lotus de la bonne loi,* p. 253 f.) und die in der Vyutpatti § 21 aufgezählt werden.

Es scheint, dass in der spätern buddhistischen Litteratur mit samâdhi die tiefste Versenkung bezeichnet wird, die auf die vier dhyânas folgt und dem Eintritt ins Nirvâna unmittelbar vorhergeht. So wird von Sâriputra erzählt bei RÉMUSAT, *Foe koue ki,* p. 265: Après minuit . . . il entra dans le premier dhyâna, de là il entra dans le second, de celui-ci dans le troisième, du troisième dans le quatrième. Du quatrième il passa dans le samâdhi des naissances de l'espace céleste sans bornes, puis dans le samâdhi des naissances du néant complet. De ce samâdhi il entra dans celui des ni pensant ni non pensant, puis dans celui de la limitation et de là enfin dans le Nirvâna. Wenn wir diesen Bericht mit dem von Buddhas Eintreten ins Nirvâna im Mahâparinibbânasutta (p. 251) vergleichen, so finden wir, dass le samâdhi des naissances de l'esprit céleste sans bornes dem âkâsânañcâyatana entspricht, le samâdhi des naissances du néant complet wahrscheinlich dem âkiñcaññâyatana, le samâdhi des ni pensant ni non pensant dem nevasaññânâsaññâyatana, le samâdhi de la limitation dem saññâvedayitanirodha.

Die Entwicklung des Begriffes samâdhi, die wir eben gegeben haben, führt uns noch zu einer allgemeinen Betrachtung. Mrs. RHYS DAVIDS vermeidet es mit einer gewissen Aengstlichkeit sowohl in der Einleitung wie in den Anmerkungen sich auf das so nahe verwandte

Gebiet des nördlichen Buddhismus zu begeben. Wenn es sich darum handelt Fernerliegendes zur Vergleichung heranzuziehen, so redet sie gern von Aristoteles, von BERKELEY, von KANT und SCHOPENHAUER, aber niemals verfolgt sie die Geschichte eines terminus technicus ins buddhistische Sanskrit hinein oder gar ins Tibetanische und Chinesische. Es geschieht dies jedenfalls nur deshalb, damit das Buch nicht allzu grosse Dimensionen annimmt und dieser Standpunkt hat ohne Zweifel eine gewisse Berechtigung. Immerhin brauchte er nicht so rigoros festgehalten zu werden. So hätte sich z. B. auf S. 70 bei Besprechung der zehn asubhajjhânas ganz leicht und ohne viel Raum zu beanspruchen in der Note beifügen lassen, dass die nördliche Liste (Vyutpatti § 52) ein asubhajjhâna weniger zählt und auch sonst in einigen Punkten abweicht.

Bern, im Januar 1901. E. MÜLLER.

Dr. W. CALAND, *Altindisches Zauberritual.* Probe einer Uebersetzung der wichtigsten Theile des Kâuçika-Sûtra, Amsterdam, JOHANNES MÜLLER, 1900 (*Verhandelingen der Koninklijke Akademie von Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde.* Nieuwe Reeks. Deel III. N° 2).

Wir haben alle Ursache dankbar zu sein, dass ein so vorzüglicher Kenner des altindischen Rituals wie W. CALAND uns den grössten Theil des so überaus wichtigen Kâuçika-Sûtra in deutscher Uebersetzung darbietet. Es ist der das Zauberritual enthaltende Theil des Sûtra, Kaṇḍikâ 7—52. Das eigentliche Gṛhyaritual hat CALAND nicht übersetzt, resp. nicht veröffentlicht, da dasselbe ja wesentlich mit dem Inhalt der anderen Gṛhyasûtras zusammenfällt, von denen wir schon Uebersetzungen u. dgl. m. besitzen. Ich glaube, dass trotz dieses Umstandes eine vollständige Uebersetzung des Kâuçika-Sûtra aus CALANDS Feder sehr willkommen gewesen wäre, — schon um der Vollständigkeit und Einheitlichkeit willen, aber gewiss auch noch aus anderen Gründen. CALAND ist ein so tiefgründiger Forscher, dass

wir seine Auffassung überall gerne hören und beachten, auch wo es sich nicht um eigentliches Neuland handelt. Indessen das Wichtigste des vorliegenden Sûtra hat er uns ja hier dargeboten, das Zauberritual, — und dafür haben wir ihm zu danken.

Diese Uebersetzung ist einerseits eine bedeutende Bereicherung der vedischen Philologie, andrerseits darf man sie als einen wichtigen Beitrag zur allgemeinen Ethnologie bezeichnen. Den ethnologischen Werth des Buches hat Caland durch die Anführung zahlreicher Parallelen, die nicht nur der indogermanischen Völkerwelt entnommen sind, um ein Bedeutendes zu erhöhen gewusst. Speciell hat er an der Hand von James Mooneys ‚Sacred formulas of the Cherokees‘ vielfach Analogieen aus Nordamerika beigebracht. Wir wissen es jetzt ja schon, welch eine überraschende Gleichartigkeit in diesen schamanistischen Bräuchen uns fast auf dem ganzen Erdenrunde entgegentritt. Eine so reichhaltige Bestätigung und Ergänzung dieser Erkenntniss, wie sie uns Caland in diesem Buche bietet, wird aber gewiss überall mit Freuden begrüsst werden. In erster Linie vielleicht von den Ethnologen, dann aber gewiss auch von den Indologen, für welche die trockene Interpretationsarbeit durch diese Vergleiche so sehr an Reiz gewinnt. Welch mühsame und schwierige Arbeit der Uebersetzer in diesem Falle zu leisten hatte, wie viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn er entwickelt, wie viel also dazu nöthig war, um zu diesen Resultaten zu gelangen, das werden freilich nur die Indologen ganz beurtheilen und würdigen können.

Calands Ruf als Kenner des altindischen Rituals ist längst wohlbegründet, seine Solidität in der philologischen Interpretation steht fest. Er bewährt die letztere auch hier, auf einem schwierigen Gebiete, wo, wie er selbst am besten weiss, nicht Alles mit einem Male sich erreichen lässt. Einen bedeutenden Schritt vorwärts hat er jedenfalls gethan und den Mitforschern ein höchst werthvolles Hülfsmittel zum Weiterkommen geboten.

Wenn ich mir noch ein paar kritische Bemerkungen erlauben darf, so sollen sich dieselben nur auf die deutsche Sprache des Buches beziehen. Caland ist Niederländer, und wir Deutsche sind

ihm aufrichtig dankbar, dass er trotzdem deutsch schreibt. Wendungen, die den Ausländer verrathen, wird ihm Niemand verargen. Es läge aber wohl im Interesse der Sache wie auch des Autors, wenn eigentliche Sprachfehler vermieden würden, wie sich das bei genauer Durchsicht des Textes von Seiten eines Deutschen wohl leicht erreichen lässt. Bisweilen kann es sich da um Druckfehler handeln, in manchen Fällen sind solche aber wohl ausgeschlossen.

Ich notire: p. v ich habe gefolgt; p. 1 Geschösse; p. 11 und 35 in dem Wildniss; p. 28 Ein und zwanzig Kiesel wannt er, auf (die Feinde) zu, aus [mir ganz unverständlich]; p. 35 die Nebenbühler; p. 40 Anm. 5 er lest sich die Würfel aus; p. 79 zwei Mal: ich fluche dich; p. 98 nachdem er rings um dem Feuer herumgeschritten hat; p. 106 von einem Schlange; p. 115 er lässt die Milch gestehen; p. 138 vermittelst eines eisernen Schaufels; p. 149 Anm. 7 ist von der ‚Pfote' eines Vogels gesprochen; p. 164 ist von einer Eidechse die Rede, aber es geht dann fort, als wäre Eidechse männlichen Geschlechts: er beschmiert ihn mit Blut, hüllt ihn ein, spricht über ihm aus, verbrennt ihn; p. 166 er knüpft Knoten um der Haut; p. 175 des Regentes u. dgl. m.

Das bedeutet gewiss nicht viel bei einer so umfangreichen, so werthvollen Arbeit, und ich notire diese Dinge auch nur, um meiner kritischen Pflicht zu genügen. Im Uebrigen wünsche ich CALANDS Buch den ganzen, vollen Erfolg, den es verdient, bei Indologen und Ethnologen. Möge der Verfasser für seine mühevolle Arbeit reichen Lohn und Anerkennung ernten.

L. v. SCHROEDER.

Kleine Mittheilungen.

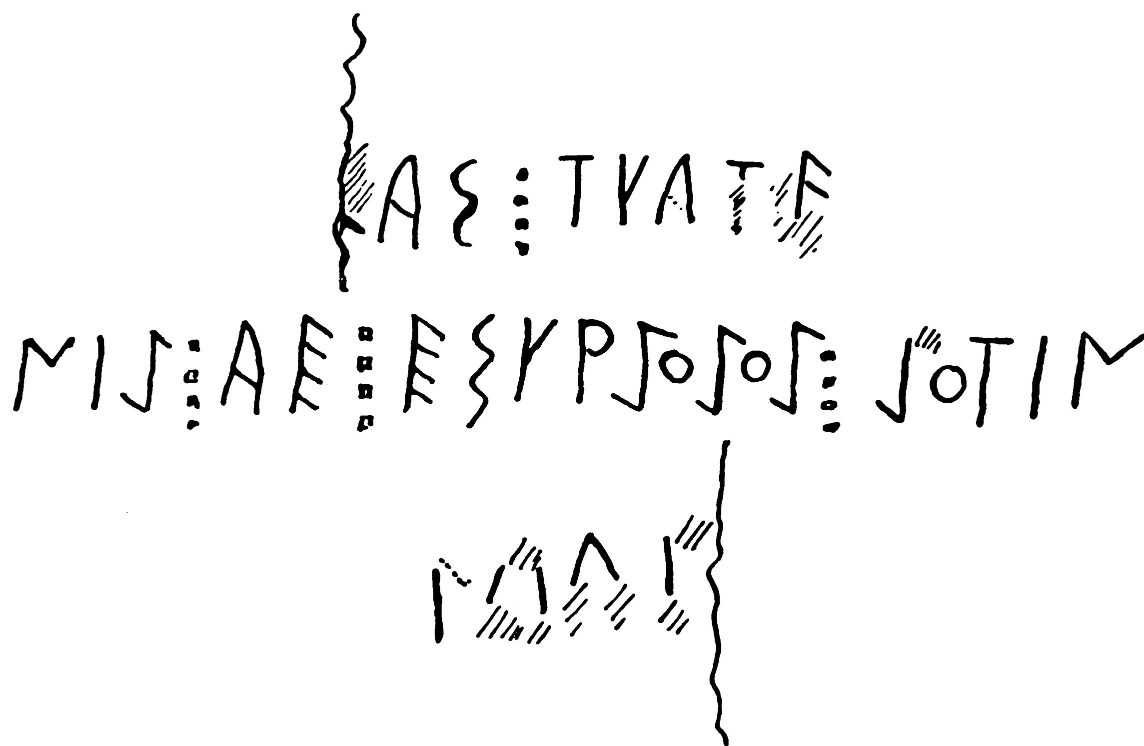
Aethiopisch **አንብዕ ፡** (*anbe'*) *und* **አንብዐ ፡** (*anbe'a*). — In beiden Ausdrücken haben wir Ableitungen von der gemeinsemitischen Wurzel *nb'* (aus der Quelle hervorsprudeln). Während jedoch die anderen semitischen Sprachen auch in den Derivaten an der Bedeutung der Radix festhalten — arab. نبع aus der Quelle sprudeln, منبع Quellort, Quelle, Ursprung; hebr. הִבִּיעַ aussprudeln, ausgiessen, מַבּוּעַ Quelle; syr. ܢܒܥ scaturivit, emanavit, ܡܒܘܥܐ fons — bedeutet das äthiopische **አንብዕ ፡** *anbe'* nur ‚Thräne' und ist das gewöhnliche Wort für diesen Begriff, wie auch das Causativum **አንብዐ ፡** *anbe'a* nur den speciellen Sinn ‚Thränen vergiessen' hat. Keine andere semitische Sprache fasst den Sinn der Wurzel so prägnant als ‚Thränen vergiessen'. Unwillkürlich denkt man bei dieser Zusammenstellung an das gemeinsemitische Wort für ‚Auge' *ain* (عَيْن עַיִן ܥܝܢܐ **ዐይን ፡**), das überall auch ‚Quelle' bedeutet. Das Auge wird als Thränenquelle gedacht. Aehnliches haben wir in neup. چشم *čašm* Auge und چشمه *čašma* Quelle, in armen. ակն *akn* Auge, Quelle und auch Edelstein. Im Armenischen (vgl. HÜBSCHMANN, *Armen. Gram.*, p. 414) mag wohl der allen dreien gemeinsame Glanz das tertium comparationis sein. So erklärt sich auch -ակն in արեգակն *aregakn* ‚Sonne' (neben արեւ *arew*) und in փայլակն *phailakn* ‚Blitz' (փայլել *phailel* leuchten). Doch kommt -ակն auch in դիակն *diakn* ‚Leichnam' neben դի *di* ‚Leiche' vor.

Aethiopisch **እስመ ፡** (*ésma*). — Dieses den fast insgesammt etymologisch schwer zu erklärenden Partikeln des Aethiopischen an-

gehörige Wörtchen, das sowohl ‚weil, denn, nämlich' bedeutet als auch den Sinn des griechischen ὅτι vor directer Rede in sich schliesst, erinnert an das gemeinsemitische Wort für Name ‚*ism*' und würde den Accusativ darstellen. Wir hätten dann dieselbe Parallele, wie zwischen ‚nämlich' und ‚Namen', wie zwischen ‚nam, enim' und ‚nomen, naman' etc. Die Form, die das Wort im Aethiopischen besitzt — der Name heisst daselbst *sem* — würde sich freilich an das arabische *'ism* (mit Vocalvorschlag) anschliessen. እስመ፡ steht in Dillmanns Lexicon nicht s. v. *samaja,* sondern ist unter እ zu finden. An dieser Stelle wird auch auf die ältere Schreibweise ስመ፡ hingewiesen, die zu unserer Erklärung noch besser passt.

Dr. Maximilian Bittner.

Zu der phrygischen Inschrift Bd. XIII, S. 352. — Alfr. Körte, durch dessen Vermittlung ich die oben mitgeteilte Diest'sche Copie einer phrygischen Felsinschrift erhielt, hat auf einer im Sommer 1900 mit seinem Bruder Gustav unternommenen archäologischen Forschungsreise in Phrygien die sogenannte Midasstadt besucht und dabei konstatirt, dass die Diest'sche Inschrift mit der bei Ramsay n. 5 identisch ist, nur unvollständig und fehlerhaft abgeschrieben; die rechte Hälfte und die dritte Zeile der Inschrift hat Herr v. Diest nicht bemerkt. Daraus erklärt sich nunmehr die Unmöglichkeit, seiner Copie einen Sinn abzugewinnen. Als Ersatz für diesen Ausfall möge eine neue, genauere Abschrift der in einer Nische des Felsens mit dem Midas-Denkmal angebrachten Inschrift bei Ramsay n. 3 dienen, die den Brüdern Körte verdankt wird. Der von A. Körte in den *Athen. Mitteil.* XXIII, S. 86 erwähnte Stall ist jetzt abgebrochen, der Schutt entfernt, und die Buchstaben sind jetzt besser lesbar als früher. Die Nische ist in ihrer hinteren linken Ecke 3 *m*, in der rechten 2·46 *m* hoch, 2·50 *m* breit und erstreckte sich 4·40 *m* nach vorn. Dass sie mit dem Midas-Denkmal nichts zu thun hat, hält A. Körte nach wie vor für sicher. Die Buchstaben der Inschrift sind 0·46 *m* hoch.



. . . ας τυατενιζ αε εσυρζοζοζ ζοτιν . . . .

Die ganze Inschrift bildet eine Zeile, die auf der linken Wand der Nische beginnt, dann umbiegend auf der Hinterwand sich fortsetzt und auf der rechten Wand endet. Am Anfang und am Schluss ist die Inschrift unvollständig, und da von den 4·40 *m* langen Seitenwänden links nur 1·24 *m* und rechts nur 0·80 *m* erhalten sind, kann ziemlich viel fehlen.

‚Der erste Buchstabenrest rührt vielleicht von einem Ɛ her.' Das zweite Wort las RAMSAY *tugleniz,* das fünfte *totin,* was er mit *Tottes, Tatias, Tattion* u. s. w. verbinden wollte. Das letzte Wort ist nicht genau zu entziffern: RAMSAY glaubte *ieraz, iϝraz, ϝraz* oder *eraz* zu erkennen. Nach Analogie der Inschriften bei RAMSAY n. 1. 2. 5 möchte ich eher εδαες so viel als ‚ἔθηκε, fecit' vermuten. Das vorhergehende ζοτιν ist wohl Acc. Sg. eines *i*-Stammes (wie gr. μάντιν); das davorstehende Wort mag ein Nom. Sg. sein. Weiter wage ich vorläufig in der Erklärung der Inschrift nicht zu gehen.

Wien. P. KRETSCHMER.

Der Frahang i oīm.

Von

Hans Reichelt.

II. Theil.

Index der Awestawörter.

Ich führe die einzelnen Wörter in derselben alphabetischen Reihenfolge an, wie Bartholomae in seinem demnächst zum Druck kommenden altiranischen Wörterbuche. Die prothetischen und epenthetischen Vocale haben dabei keine Berücksichtigung gefunden.

Bei Wörtern, die in einem Wortcomplex vorkommen, verweise ich auf ein Stichwort. Wo Varianten existiren, steht die Lesung von M voran.

Wörter, die bei Justi ,Handbuch der Zendsprache' angeführt sind, und Citate aus der bekannten Awestaliteratur lasse ich unübersetzt.

Die Uebersetzung der Pahlavistellen ist nur dort, wo es mir notwendig erschien, in eckigen Klammern beigefügt. Kleine Versehen bei der Umschreibung der mp. Wörter sind stillschweigend verbessert.

Wörter, die ich mit einem Stern (*) versehen habe, sind korrigirt.

Ich kann nicht umhin, meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. Bartholomae, an dieser Stelle nochmals meinen aufrichtigsten Dank auszusprechen. Nur dadurch, dass er mir das Manuscript seines altiranischen Wörterbuches jederzeit zur Verfügung stellte, war ich im Stande, zu den schwierigen Stellen Erklärungen und zu bisher unbekannten Wörtern Etymologien zu geben. Also auch überall dort, wo ich ihn nicht besonders citire, bitte ich das wissenschaftliche Verdienst ihm anzurechnen.

aoxte **4** d: **yō* **naire aoxte frā mē čiči.*

Pü. *čigōn kē ō martān gōwēt ku frāč man tōžišn.* ‚Wer einem Manne sagt, bezahle mich' [nämlich ‚wer zu Männern sagt, bezahlt mich']. DARM. 18 übersetzt: ‚Celui qui dit à un homme: Fais moi expiation' und liest die Pü. mit HAUG: *frâjtar tôjishn.* Es ist jedoch mit den beiden Handschriften M und K, in denen das [illegible] von [illegible] deutlich gestrichen ist, *frāč man tōžišn* = aw. *frā mē čiči* zu lesen. *čiči* ist Imp. (zu *čikay-*), wie ai. *kṛṇu* oder aw. *mru;* vgl. BTHL. Grd. d. iran. Phil. *1,* § 366, Nachtrag S. 248.

aora **7**:

Pü. *avarōn.*

aoštra **3** d:

Pü. *lap.*

aēta **5**: *yō aēta pairi arəϑra frazānaiti.*

Pü. *kē* (*hač*) *ān dātastān hač srav apē frāč dānēt* ‚Wer die Urteile aus der Sachlage zu ermitteln weiss [Wer den Urteilsspruch aus den Worten zu erkennen weiss]'. Der Verfasser des Fr. fügt noch eine weitläufige Erklärung hinzu. Ein Uebersetzungsversuch findet sich bei WEST SBE. *37,* 64; vgl. jetzt BTHL. IF. *12,* 136 f.

aētavat̰ **27** a: s. *daxšmaitiš* und *hāϑrəm.*

aētəm **27** b: s. *hāϑrəm.*

aētōe **3** c: s. *amąsta.*

aēte **4** e: s. *yava.*

aētšaya ? **27** a: *čvaiti aētšaya.*

Pü. *čand ān angust.* ? Die Stelle ist zweifelhaft. Vielleicht ist das Ideogramm von *ān* als Zahlwort aufzufassen; dann müsste es mit Bezugnahme auf die folgende Stelle: *yaϑa vā gāmą dvača dasača antarə iϑwąm,* ‚oder so viel als 12 Schritte im Gehen' (s. *antarə iϑwąm*) 500 bezw. 504 sein. Der Schritt hat 3 Fuss, der Fuss hat 14 Zoll (Fingerbreiten). 12 Schritte haben also 504 Zoll. Eine *aētšaya* (wie zu lesen?) wäre demzufolge ein Mass von ungefähr 500 Zoll oder 12 Schritten.

aēδa ‚Kopfhaut‘ **3** c:

Pü. *pōst i sar. — vaš ast i mas u ast i kas čigōn pa nikātum gōwēt *kaya hənti masyaŋhō aēδa katār hēnd ān i mas pōst *yōi *aparaya paiti *mastrəγnaya kē pas masturγ aparak guft ku gōš ō pas *kaya kasyaŋhō *yōi *paouruya paiti *mastrəγnaya kē pēš.* ‚Und davon gibt es eine grössere und eine kleinere; wie es im Nikātum heisst: Welcher Teil der Kopfhaut ist der grössere? [welche ist die grössere Haut?] Der an der hintern Schädelwand [die hinten am Schädel; Aparak sagt: (vom) Ohr nach hinten]. Welcher der kleinere? Der an der vordern Schädelwand [die vorn].‘ Vgl. DARM. 13.

aēϑrapaitiš **7**:

Pü. *ēhrpat.*

aēvo **3** c: s. *amąsta.*

aēšəntim, yaēšəntəm **4** f: s. *āpəm.*

aγa **7**:

Pü. *vat.*

aγra, aγrəm **7**:

Pü. *agryak;* s. noch *ayarə.*

aγrim **27** b: s. *hāϑrəm.*

aγryotəmō **3** h: *aspō *aγryōtəmō daŋhve varəmanō*[1] **ašta *gavąm azinąm arəǰō.*

Pü. *asp aγryaktum kē *hač mātakān dōšīt*[2] *ēstēt pa x^v atāδ sardārīh 4 gāv u 4 az aržēt.* ‚Das Pferd, das beste der Wahl für ein Land, ist 8 Ochsen und Kühe wert. [Das beste Pferd, welches aus den Stuten auserlesen wird für den Herrscher der Herrschaft, ist 4 Ochsen und 4 Kühe wert.]‘ DARM. 16 übersetzt: ‚Un cheval de première valeur, des plus beaux du pays, vaut quatre bœufs et quatre vaches.‘ HAUG 52 übersetzt: ‚A most excellent horse, i. e. a mare which has been milked, has the value of four cows and four goats to a governor (if presented to him).‘

---

[1] *varəmanō* fasse ich mit BTHL. als gen. auf.

[2] *dōšīt* gehört nicht zu *dōšītān* ‚melken‘, sondern zu *dōšt* ‚Freund‘; *dōšītān* ‚to admire‘, *dōšītak* ‚beloved‘ Skh. 241.

[1]*ačiϑrō* **7**:

Pü. *atōžišn*.

Statt *ačiϑō*.

[2]*ačiϑro* **7**:

Pü. *apaδtāk*.

ata **3** h: s. *aγryotəmō*.

aδa **7**:

Pü. *āngāh*.

aδarō **3** g: *aδarō uparo*.

Pü. *hačadar u hačapar*.

aδāt̰ **7**:

Pü. *pas*.

[1]*aϑa* **4** a: s. *paityahmi*.

[2]*aϑa* **7**:

Pü. *ētōn*.

[3]*aϑa* **25** b: s. *aiwi.gāme*.

aϑaurōnō **7**:

Pü. *ētōn rawāk*.

Statt *aϑaurunō* vgl. Y. *13*, 3 (*14*, 7 Sp.) und Yt. *19*, 53. Zur Pü. bemerkt HAUG 62: ‚This rests on an etymological misconception; it seems the Pahlavi translator took the Zand as two separate words '*atha*' and '*urunō*'; but the word means 'priest', 'clergyman', which meaning is too well known to admit of any doubt.' Doch erwartete man statt phl. *rawāk* dann *ruvān*.

apa **2** d: Pü. *ast yāδ ku āp u ast yāδ ku apāč ast yāδ ku apē.* ‚Es gibt Stellen, wo es Wasser, und es gibt Stellen, wo es rückwärts, es gibt Stellen, wo es ohne (heisst).' Vgl. dazu Y. *19*, 8 (*19*, 20 Sp.), wo aw. *apa* Pt 4, *ape* K 5 mit phl. *apē* und Vd. *8*, 74 (*8*, 237 Sp.), wo aw. *apa* mit phl. *apāč* wiedergegeben wird.

apaitirəta **3** h: *xšayamna *apaitiərəta*.

Pü. *kāmak x^vatāδīh apatyārakīh.* DARM. 15 übersetzt: ‚Souverain, sans opposition.' Zu *apaitirəta* vgl. Yt. *8*, 29.

apayą, apayąm **3** h: s. *aŋhuš*.

aparaia, aparaya **3** c: s. *aēδa*.

apəmō **7**:

Pü. *aftum*.

apərənāiuka **2** e:

Statt *apərənāyuka;* Beispiel für den Dual: (*apurnāy*) *ka 2.* s. die folgenden Wörter.

āpərənāiukanąm **2** e:

Statt *apərənāyukanąm;* Beispiel für den Plural: (*apurnāy*) *ka 3.*

apərənāiukō **2** e:

Pü. *apurnāy.*

Statt *apərənāyukō;* Beispiel für den Singular: *apurnāy ka ēvak.*

apvatie, apivatie **7**:

Pü. *andar dānastan.*

apvatie, apivatie ist wahrscheinlich Inf. und steht für *apivaite.*

aiwi.gāme **25** b: **ϑripiϑwō *zī asti ātarš ahurahe mazdå hama bipiϑwō aiwi.gāme aϑa narō ašavanō.*

Pü. *či 3 pihn ast ātaš i ōhrmazd *pa *hamīn dō pa zamastān mart i ahrav kē 4 aδwadāt kē patsār būt ēstēt andar varōmandih ē? pa 3 tāk dārišn.* ‚Denn dreimalige Nahrung gehört dem Feuer Ahuramazda's im Sommer, zweimalige im Winter; (so wenigstens bei den) frommen Menschen.' [Denn dreimalige Nahrung hat das Feuer des Ohrmazd, während sie im Winter zweimalig ist; so (bei einem) frommen Mann.] Die Stelle stammt aus dem *Sakātūm,* wie am Anfange bemerkt wird: *čigōn* (*i*) *pa sakātūm gōwēt ku.* Statt [Pahlavi] wird [Pahlavi] ([Pahlavi]) zu lesen sein. Der übrige Teil der Pü. ist zweifelhaft.

aiwisruϑrim, aiwisrūϑrim **27** b:

Statt *aiwisrūϑrəm.* So werden die ersten Teile der Nacht genannt: *xvānēnd ēn 2 bahr* . . ‚Man nennt diese zwei Teile . . .'

awra **7**:

Pü. *awr.*

afīϑyō **3** h: s. *aŋhuš.*

aŋuhe **6**: s. *māi.*

aŋhəm **4** e: s. *yava.*

aŋhəuš **26**: *kasčit̰ aŋhəuš astvatō.*

Pü. *har kas rāδ guftak.* ‚Jeder der körperlichen Welt' [Von Jedermann ist es gesagt]. DARM. 26 übersetzt: ‚N'importe qui du monde corporel.'

aiŋhå **26**: s. *zəmō*.

aŋhuš **3** h: *bvat̰ *vīspō aŋhuš astvå *azarəšō *amarəšąs *afriϑyō *apuyąs yat̰ darəγəm *vīspāi *yavē.*

Pü. *bavēt harvisp axᵛ i astōmand azarmān u amark u ašuδišn u apūyišn darγ hamāk tāk ō visp.* ‚Die ganze körperliche Welt soll nicht alternd, nicht sterblich, nicht verwesend (und) nicht faulend sein lange Zeit bis zur Ewigkeit.‘ Die Pü. ist ziemlich genau, nur *ašuδišn* ‚ohne Hunger, nicht hungernd‘ passt nicht zu **afriϑyō;* vielleicht hat der Verfasser des Fr. in *afīϑyō,* wie er fälschlich liest, einen Zusammenhang mit *pitav-* ‚Nahrung‘ vermuthet. DARM. 16 übersetzt: ‚Tout le monde corporel sera affranchi de la vieillesse et de la mort, de la corruption et de la pourriture, pour longtemps et à tout jamais.‘ Vgl. Yt. *19,* 11. 89.

anaγra **7**:

Pü. *asar.*

anāhita **5**:

Pü. *anāhōkīnīt.*

ainikō **3** d:

Pü. *ānīk.*

ainitoit̰ ‚Nichtbeleidigung‘ **7**:

Pü. *akēnīh.*

Statt *ainitōit̰.* Vd. *18,* 61 (*18,* 123 Sp.): *kō ϑwąm yim ahurəm mazdąm mažištayanti inaoiti.* Pü. *kē tō kē ōhrmazd ē at pa ān mahist kēn kēnīnēt.* ‚Wer beleidigt dich, o Ahuramazda, mit der grössten Beleidigung.‘ Aw. *mažištayanti* (statt *mažištaya intay-*) *inaoiti* ist genau durch phl. *pa ān mahist kēn kēnīnēt* wiedergegeben. *ainitay-* ist demnach *an* + *initay.* — Die np. Glosse *gadā* ist zu *ainitoiš* zu beziehen.

ainitoiš **7**:

Pü. daknaa (?) *čigōn axᵛāstakīh.*

ainitoiš fehlerhaft für *ainištōiš* (*an-išti-*), vgl. HAUG 59. Dazu passt auch die Erklärung *čigōn axᵛāstakīh* ‚nämlich Besitzlosigkeit‘ und die np. Glosse *gadā* ‚Bettler‘. Vgl. Frgm. Tahmuras *12,* wo *ainištiš* mit phl. *atuvānīkīh* und N. *109,* wo *ainištəm* mit phl. *atuvānīk* erklärt wird.

antarə-iϑwąm **27** a: *yaϑa vā gāmą dvača *dasača antarə. iϑwąm.*

Pü. *čand 12 gām i andark rawišn aδāv čand 24 gām i andark rawišn.* ‚So viel als 12 Schritte, die man durch Abschreiten zurücklegt [oder soviel als 24 Schritte im Gehen].‘ Haug 41 liest *añtare thwām.* So auch Darm. 26. Es ist jedoch in beiden Handschriften M und K deutlich *iϑwąm* zu lesen. Vgl. Bthl. IF. *10*, 3.

antəmcit̰, anatəmčit̰ **3** e: **antəməmčit̰ saŋhəm.*

Pü. *andartum saxᵛan čigōn rāzīhā* ‚das vertrauteste Wort [nämlich Geheimnisse]‘. Vgl. Bthl. IF. *11*, 131 ff.

anye **3** c: s. *amąsta.*

amauata **3** e: s. *vača.*

amana ‚unerprobt‘ **6**:

Pü. *anōzmūt.*

amana kann *a-m-ana-* und *a-māna-* sein, letzteres nach Bthl. Grd. d. iran. Phil. *1*, § 294, 3 Note wie *uštanəm* neben *uštānəm* nach *uštanəmča.*

amaršą **3** h: s. *aŋhuš.*

amāta **6**:

Pü. *ōzmūt.*

aməša **6**:

Pü. *amark.*

amąstā **3** c: *astəm *aēūm *mastrəγnąm ast ēvak masturγ vīspača yō *mastrəγnam amąsta ān hamāk žanišn kē masturγ andar suft tanāpuhr apē dahišn *xᵛarō-čiϑaya *aēte anye *čikayatō.* ‚Wer einen Knochen des Schädels [ein Knochen des Schädels] und wer alle (Knochen) des Schädels durch Anstossen verletzt [etwa: für jeden Schlag, der den Schädel trifft, ist er als *tanāpuhr* zu nehmen],[1] die sollen beide dies und jenes mit der Strafe, wie sie für Verwundungen bestimmt sind, büssen.‘ Bthl. IF. *11*, 118 f. Vgl. Darm. 14; West SBE. *37*, 472; Jackson AOS. Proceedings. Dec. 1894, S. 155 f. Wegen *amąsta* vgl. Bthl. a. o. und IF. 7, 70. Die folgende Phl.-Stelle ist ganz verderbt; ich vermag daher keine Uebersetzung zu geben.

[1]*ayarə* **27** b:

---

[1] Die Pü. ist hier nicht in Ordnung.

Pü. *rōč*. — *rōč kē hačaš nēm 1 frayar u nēm 1 uzayar nām hač uzayar nēm 1 rapitwin u nēm 1 uzayarin u pa zamastān bahr i rapitwin apāč ō hāvan vimēxt ast.* ‚Tag, von dem eine Hälfte *frayar* und eine Hälfte *uzayar* heisst; von *uzayar* ist die eine Hälfte *rapitwin* und die andre Hälfte *uzayarin;* und im Winter fällt dieser Teil des *rapitwin* zusammen mit dem *hāvan.*' *frayar, uzayar, rapitwin, uzayarin* und *hāvan* sind keine Pahlaviwörter, sondern nur Umschreibungen der aw. Wörter *frayara-, uzayara-, rapiϑwina-, uzayeirina-* und *hāvani.* JAM. 76 übersetzt *pa zamastān* merkwürdigerweise durch ‚in the summer months'. Vgl. dazu DARM., Note zu Vd. *21*.

[2]*ayarə* **27** b: s. *dvadasaᵰ hāϑrəm.*

avaiat̰ **7**:

Pü. *ān u and.*

Statt *avavat̰* vgl. JACKSON Gr. § 442.

avaēšąm **4** a: s. *stārąm.*

ava-ϑwaarəsahe, ava-ϑwarəsahe **25** a.

Pü. *apē burrišn;* erläutert *brīn ān āmār *ka xōn hačaš āyēt.* Aber K. bietet **ka xōn hačas nē āyēt.* Daher ist die Bedeutung des Awestawortes kaum zu bestimmen. JAM. 73 übersetzt: ‚The sin of cutting or wounding, and causing blood to flow.'

avat̰ **4** b: s. *uzāiti.*

avabarətąm, avabərətąm **4** g: s. *yōxštayō.*

avayāt, avaδāt̰ **7**:

Pü. *ānōk.*

Die Lesart von M. ist offenbar durch das vorhergehende *avaiat̰* beeinflusst.

avarə **7**:

Pü. *avāk.*

Vgl. BTHL. IF. *11*, 140 f.

avarəta **4** f: **yåᵰhuya avarəta.*

Pü. *kōt xᵛāstak.* Vgl. Vd. *5*, 60 (*5*, 168 Sp.).

avarətå **20**: *zurō bərətå avarətå.*

Pü. *zūrburtār xᵛāstak.* ‚Die unrechtmässig weggenommenen Besitztümer' [Der mit Unrecht das Besitztum wegnimmt]. DARM.

übersetzt: ‚Des biens enlevés de force.‘ Haug 70 übersetzt: ‚One having strength and money (a strong and wealthy person).‘

avastātəm **3** f: s. *uxδəm.*

avāuŋhieiti **25** a: Erläutert: . . . *ān bavēt ka mart 1 frāč gīrēt vaš pa sang aδāv pa dār aδāv pa zamīk apē kašēt u pas tākaš čand u čigōn kašēt.* ‚. . . das ist, wenn ein Mann ausholt und mit einem Stein oder einem Holz oder einem Stück Erde wirft und dann wie viel (oft) und wie er wirft.‘ *avāuŋhieiti* steht für *avāiŋhyeiti.* Haug 72 übersetzt: ‚A sin, such as recklessly dashing another to the ground, or against hard projections, so as to cruelly injure him, without intermission to the last.‘

aratokərəiϑino **7**:

Pü. *yazišn kartār.*

Statt *arətō-kareϑnō* ‚opfervollziehend‘. Beiwort des *Hamaspaϑmaēdaya*-Festes. Vgl. Vsp. *1,* 2; *2,* 2 *arəta-* ist offenbar mit *aša-* identisch.

[*arazān*] **3** g: *arazān frārāzān.*

Pü. *pēš u pas angust.* [Vorderer und hinterer Finger.] *arazān* und *frārāzān* sind Pāzandwörter.

arəǰō **3** h: s. *aγryotəmō.*

arəϑavanō **27** b: *tat̰ arəϑahe tat̰ arəϑavanō.*

Pü. *ētōn dātastān saxᵛan hamāk andar 3 gām dārišn ētōn dātastānōmand pēšmāl u pasmāl tan i dāstatān andar 3 gām.* [So ist die Antwort des Gerichts immer innerhalb 3 Schritten zu halten, so ist der, der das Gericht hat, der Kläger und der Verklagte — ? —] Demnach ist *arəϑa-* der, ‚der den Streit anfängt‘ und *arəϑavan-* der, ‚dem der Streit anhängig gemacht wird‘. Darm. 27 übersetzt: ‚Voilà pour le procès et pour le plaideur. [Tous les discours du procès doivent être tenus dans un cercle de trois pas; et les plaideurs (*tanî dînâ*) en justice (*dâtistânômand*), défendeur et demandeur (*pasîmâl* et *pêshîmâl*), se tiennent aussi dans un cercle de trois pas.]‘

arəϑahe **27** b: s. *arəϑavanō.*

arəϑnå ? **3** g:

Pü. ?

HAUG 50 übersetzt wahrscheinlich mit Recht ,elbow'; das Wort steht zwischen *bāzaua* und *zasta*. Vgl. *frārāϑni-*.

arəϑra **5**: s. *aēta*.

arə̄na ,wer keinen Kampf führt, keinen Widersacher hat' **7**:

Pü. *apatkār*.

arəm **7**:

Pü. *buvandak*.

airišto **7**:

Pü. *arēš*.

arura ? **7**:

Pü. *rat* ?.

aurvat̰ **7**:

Pü. *arvand*.

as **7**:

Pü. *būt*.

asta **7**:

Pü. *vist*; s. die folgende Note.

astaišum **7**:

Pü. *vistār i tīr*.

Lies *asta išum* ,Schiesser des Pfeils': *astar-* ist mit dem Kasus des Verbs verbunden. Zur Lesung und Etymologie der phl. Wörter s. BTHL. Air. Wrtrb. unter [2] *vaēδa-*.

astāto **7**:

Pü. *anēstīt*.

astəm **3** h:

Pü. *ast*.

[1]*asti* **5**: s. *vivišdātō*.

[2]*asti* **25** b: s. *aiwi-gāme*.

[3]*asti* **27** b: s. *hāϑrem*.

astvato **26**: s. *aŋhə̄uš*.

astvå **3** h: s. *aŋhuš*.

astryete **4** f: s. *yātəm*.

aspahē, *aspahe* **4** f: s. *yuxta*.

aspərənō **7**:

Pü. *drahm*.

aspo **3** h: s. *aγryotəmō.*

azarəsō **3** h: s. *aŋhuš.*

azinąm **3** h: s. *aγryotəmō.*

ašaonōstōiš, ašaonō-stōiš **26**: *čat̰ča ašaonō stōiš.*

Pü. *cīkāmci 1 ān i ahravān stik har kas 1 rāδ guftak.* Y. *4*, 2 (*4*, 4 Sp.). Die Aw.-Stelle ist hier unvollständig citirt.

ašayå **3** g:

Pü. *aš čigōn andark suft u var.* ‚*aš*, nämlich (der Teil) zwischen Schulter und Brust.‘ Vgl. Haug 51.

ašavanō **25** b: s. *aiwi-gāme.*

ašahe **4** c: s. *frāraiϑya.*

ašā **4** b: s. *hačaite.*

ašəmča **4** c: s. *yō.*

ašubya, ašubyō **9**: s. *uštatātəm.*

aštaŋhum **1**:

Pü. *aštūtak.*

aštiš **4** a: s. *paityahmi.*

ahubya **4** c: s. *frāraiϑya.*

ahurahe mazdå **25** b: s. *aiwi-gāme.*

ahurō mazdå **4** b: s. *fradaϑəm.*

ahurō mazdå **4** g: s. *yazuš.*

ahmāi **7**:

Pü. *ān.*

ahmāi **7**:

Pü. *amāvandih.*

ahmāi ist, zwischen *ahmāi* und *ahmākəm* stehend, fälschlich mit dem Haken, der vor *m* für *h* geschrieben wird, versehen worden; gemeint ist jedenfalls *amāi.*

ahmākəm **7**:

Pü. *amāk.*

ā **4** d:

Pü. *kē apar 2 mart aδāv apar ēvak žan.*

ā steht für *yā*; vgl. die folgende Stelle, die als Beispiel für *yā* als N. D. m. angeführt wird.

[2]*ā* **4** a: s. *paityahmi.*

[3]*ā* **7**:

Pü. *ān.*

[4]*ā* **7**:

Pü. *pat.*

ā Pü. *pat* ist eine Verstümmelung von *āδa* Pü. *guft,* vgl. die Lesung in K.

āat̰ **7**:

Pü. *ānqāh.*

ātarə-friϑitəmča ? **7**:

Pü. *ātaš fravāft ān rattum.* HAUG 61 übersetzt: ‚One who consecrates the fire; the high priest.' Vgl. HORN Np. Et. 276.

ātarəmarəzanō **7**:

Pü. *ātaš mōšītār.*

ātarš **25** b: s. *aiwi-gāme.*

ātərətaraē **7**: **ātərətarō.naēmat̰.*

Pü. *ātaš tar nēmak* ‚an der jenseitigen Seite des Feuers' (Vom Zaotar genommen, südlich des Feuers). Vgl. N. *79.*

ātərəvaznō **7**:

Pü. *ātaš vazīnītār.*

Statt *ātərə-vazanō.*

ātrəkərəta **7**:

Pü. *ātaš kartar.*

ātrəvaxšō **7**:

Pü. *ātaš vaxšīnītār.*

āϑa ‚Verderben' **7**:

Pü. *dart.*

Vgl. Yt. *19*, 12 und dazu GELDNER KZ. *30*, 514. HAUG 20 liest *dûd* und übersetzt ‚smoke'.

[1]*āt̰* **4** a: s. *vaēdā.*

[2]*āt̰* **7**:

Pü. *ētōn.*

āpəm **4** f: **yaēšəntim āpəm.*

Pü ... *āp.* Y. *9,* 11 (*9,* 38 Sp.) ‚das siedende Wasser'.

4 g: *yazāi āpəm frazdānaōm.*

Pü. *yazēm āp i frazdān pa sakastān*: ‚Ich will verehren das Wasser des *Frazdān* [in *Sakastān*].‘

ābərətəm **7**:

Pü. *āp burtār*.

ābərətəm = *āb-bərətəm*, vgl. dazu N. 77.

ārmata **7**:

Pü. *buvandak mēnišn*.

ārmaitiš **4** b: s. *hačaite*.

ās **7**:

Pü. *būt*.

āsu **7**:

Pü. *tēž*.

āste **7**:

Pü. *nišast*.

āsnatārəm **7**:

Pü. *āsnītār*.

Die Pü. ist ungewöhnlich; sonst steht *āsnatār* vgl. Vsp. *3*, 1 (*3*, 9 Sp.).

āzāta **7**:

Pü. *āzātak zāt* ‚edelgeboren‘.

āzoiš **7**:

Pü. *āz*.

āzuątivaitiš, āzintivaitiš **3** e:

Pü. *šnāsakīhā*.

Statt *āzaintivaitiš*.

ərəδaēm **3** g:

Pü. *dil*.

Statt *zərəδaēm*.

ərəzaurvaēsāt̰ **27** b: s. *xšafa*.

ərəzi **3** g:

Pü. *gund* ‚Hoden‘.

ərəzu **3** g:

Pü. *angust*.

oīm **1**:

Pü. *ēvak*.

ōiϑra 2 b:

Pü. *yutākīhā*, vgl. BTHL. Grd. d. iran. Phil. *1*, § 252. 1.

åŋha 3 d:

Pü. *dahān*.

åntyå paråntyå ,Das Einathmen und Ausathmen' 3 d (vgl. BTHL. IF. 7, 56): Pü. *āyišn u šavišn i vēn* ,Kommen und Gehen der Luft'. Wegen phl. *vēn* vgl. FR. MÜLLER WZKM. *5*, 260.

im, *īm* 4 a: s. *zā*.

isāi 4 d: *yavaṯ isāi tavāčā*.

Pü. *čand xᵛāstar tuvānīk ēm ān and āmōxtēm xᵛāhišn ahrāyīh*. Die Stelle stammt aus Y. *28*, 4. Die Pü. übersetzt die ganze Stelle: *yavaṯ isāi tavāčā avaṯ xsāi aēšē ašahyā*. ,So lang ich kann und vermag, so lang will ich lehren zu streben nach dem *Aša*. Phl. *āmōxtēm* scheint ein t-Praesens zu sein, vgl. HORN Grd. d. iran. Phil. *1*, 2 § 78, S. 138.

uγrəm 9:

Pü. *čēr*.

uxδašna ,einer, der die Sprüche versteht' 3 f: *uxδašna* **mašyō vaŋhå yaϑa daŋrō uxδō vacå*.

Pü. *ān i saxᵛan šnās martum vēh čigōn ān dānāk i saxᵛan gōw* ?. ,Der Mann, welcher die Sprüche versteht, ist besser als der, welcher die Sprüche im Mund zu führen weiss.' Vgl. BTHL. IF. *10*, 195. HAUG 50 übersetzt: ,One who fully understands the composition of words (poetry) is as good as a poet.' DARM. 15: ,Un très homme de bien qui sait parler, par exemple un homme instruit qui intercède.'

uxδəm 3 f: *uxδəm srīrem pairištəm avastātəm dərətō-sraōšəm*.

Pü. *saxᵛan i nēwak i nikīrīt i apar ēstāt i dāštār i srōš ku pa dastawar kart ēstēt*. ,Ein Wort, welches schön, welches erprobt, welches dazu gekommen ist (?), welches am *Sraoša* festhält [nämlich, nach der Vorschrift ist es gemacht].' DARM. 15: ,Une

parole belle, bien considérée, bien équilibrée, soumise à la direction du maître.' Haug 50: ,A matured, well considered, dignified and orderly speech, which is composed according to rule.'

uxδō vačå **3** f: s. *uxδašna.*

uxδå **3** f: *raϑwyå uxδå.*

Pü. *ān i frārōn saxᵛan* ,zeitgemässe Worte'.

uxδąm **24**: s. *haδaərō.*

uta **9**:

Pü. *vat.*

uta wird überall durch phl. *ētōn* wiedergegeben; aber in Y. *10*, 4 (*10*, 10 Sp.) findet sich, weil das Verbum in der 2. Person steht, *vat ētōn.* Daraus wird die vorliegende Pü. stammen; *ētōn* hat der Verfasser des Fr. weggelassen.

utā **4** a: s. *vaēdā.*

uparō **3** g: s. *aδarō.*

uboya **2** b:

Pü. *apar har 2 axᵛān.*

uboya steht für **ubaya* vgl. jAw. *uvaya* Yt. *10,* 101 = ai. *ubhayā́*, Bthl. BB. *13,* 58.

una **9**:

Pü. *unak.*

Vgl. Bthl. IF. *11*, 143. 144.

unəm **9**:

Pü. *kam.*

Vgl. Bthl. a. o.

¹*us* **3** g, **9**:

Pü. *hūl*, s. PPGl. 18, 5; doch vgl. auch Justi, Bdh.-Gl. 157 und zu *uzašti.*

²*us* **9**:

Pü. *xᵛarsand.*

us ist wahrscheinlich aus einer Participialform zu *vas-* verderbt.

uzašti **27** a:

Pü. *uzašt čand 8 angust* ,soviel als 8 Finger'. Haug schreibt ,*uzashta*'. Vgl. Bthl. IF. *11,* 132 und West SBE. *5,* 98 f.

uzāiti **4** b: *yaϑra avat̰ hvarə uzāiti.*

Pü. *ānōk ku ān xᵛaršēt hūl uzēt.* ,Dort, wo die Sonne aufgeht.' Vgl. Haug 53 und Darm. 17.

uz-yazdāna ? **3** d:

Pü. *spār i mayān vēnīk.* HAUG 49 übersetzt: ‚bridge of the nose, or nostril.'

uzyō **9**:

Pü. *uzēt.*

Zu phl. *uzēt* beachte man die Glosse in K. (*h*)*uzūt*; die Lesung von GELDNER KZ. *30*, 332 und MILLS 173, 177 ist mir unbegreiflich.

uš **9**:

Pü. *ōš.*

uš steht wohl für *uši.*

ušaδąm ? **3** g:

Pü. *pušt i tēž.*

ušąm sūrąm **27** b: s. ***xšafa.***

ušta **9**:

Pü. *nēwak.*

uštatātəm **9**: ***uštatātəm *ušibya.***

Pü. *tatak* steht anscheinend in keinem Zusammenhang damit. DARM. 24 übersetzt auf Grund von HAUGS falscher Lesung *ashibya*: ‚Le bonheur avec ses yeux.'

uva **2** b:

Pü. *apar har 2 nar.*

uva **9**:

Pü. *har 2.*

uva ist mit dem Anfangs-*v* geschrieben.

uvaie **2** b:

Pü. [*i?*] *apar har 2 žan.* Also N. D. F.

Statt *uvaye.*

uvaibya **2** b:

Pü. *har 2 nar u žan apar har 2 x^varišn u vastrak apar har 2 gētīk u mēnōk.* ‚(über) beide, Mann und Frau, über beide, Nahrung und Kleidung, über beide, Stoffliches und Geistiges.'

uvayo **2** b:

Pü. *apar har 2 . . .*

karšavačiṯ, karšvačiṯ **5**: s. ***frakārayoiš.***

karšo **5**:

Pü. *kišvar.* — **karšō.rāząm vyāxanąm.*

Pü. *kišvar vīrāδ i hanǰamanīk* Y. *62,* 5 (*61,* 13 Sp.); vgl. Darm. 24.

karšuąm **5**: *hapta *karšvąm.*

Pü. *haft kišvar* vgl. Yt. *8,* 40; *10,* 85; *19,* 82.

karšvią̊, karšuyą̊ **5**: *zəmō karšuyą̊.*

Pü. *zamīk i kiščār* ‚Des Ackerlandes der Erde [Die Erde, welche der Platz der Furchen ist].‘ Darm. 24 übersetzt: ‚Des terres labourables.‘

kavačit̰ **26**: s. *zəmō.*

kasčit̰ **26**: s. *aŋhōuš.*

kasyaŋhō **3** c: s. *aēδa.*

kašaibya **3** g:

Pü. *kaš.*

kašaibya ist D. Du. und steht für *kašaēibya.*

kašą̊ **5**: s. *vača.*

kahmāicit̰ **4** b: *yaϑača kahmāičit̰.*

Pü. *ētōn katārči 1 hač astān.*

kərəfəmča, kərəfəmača **3** h:

Pü. *karp gōšt.*

Das *f* von *kərəf°* dürfte infolge der Aehnlichkeit von *f* und *p* als ein Versehen des Schreibers anzusehen sein.

ko **5**: s. *vivišdātō.*

kya, kaya **3** c: s. *aēδa.*

krštəe **5**:

Pü. *kišt.*

krštəe ist Inf. und steht für *karšt°* vgl. Vd. *6,* 6 (*6,* 10 Sp.). Phl. *kišt* dürfte ein verkürzter Infinitiv sein; vgl. Horn Grd. der iran. Phil. *1,* 2, S. 147.

gaoš **3** g:

Statt *gaošō.* Pü. *gōš.*

[1]*gaem, gaēm* **21**:

Pü. *yān u gayōmart.*

[2]*gaem, gaēm* **27** a:

Pü. *yān.*

Da im Kap. 27 nur Wörter für Mass und Zeit angeführt werden, ist das Vorkommen des Wortes für Leben auffallend.

gaesa, gaēsa **3** b: **gaēsəm* (?) *vohugaonəm.*

Pü. *syāv mōδ.* Vgl. JACKSON AOS. Proceedings Oct. 1889 S. 164: ‚A further designation for 'black', according to the tradition, is *vohu.gaona* lit. 'of good-color' opposed to *aurušəm* 'white' as epithet of the sheep. Yt. *8*, 58; and again in ZPGl. pp. 6, 8; 48, 12 *vohu.gaonəm*, according to the Pahl. translation 'black hair' (*sīah mōī*).' JACKSONS Erklärung ist jedoch unwahrscheinlich, da der Bedeutungswandel von ‚of good-color' in ‚black' nicht einzusehen ist. BTHL. erklärt *vohu.gaona-* als ‚blutfarbig' unter Verweis auf gr. μέλαν αἷμα.

gaēϑanąm **4** f: s. *yātəm.*

gatəe **21**:

Pü. *mat.*

Phl. *mat* ist gekürzter Infinitiv.

gaϑat̰ **20**:

Pü. ?

Statt *zgaϑat̰.*

gamahva **27** b: *tat̰ *gāmahva ϑrigāmim.*

Pü. *ētōn hač gāmān ān i 3 gām?* Der grösste Teil dieser Stelle fehlt in M. (s. Text). DARM. 72 übersetzt: ‚Trois pas de cette sorte de pas.' HAUG 78 übersetzt: ‚This from paces, three paces are the lowest.'

gaya **4** e: *yavata gaya *jvaiti.*

Pü. *hamāk tāk ka pa yān žīvēt.* ‚So lange er am Leben ist.'

gayehe **4** e: *yavata gayehe marata.*

Pü. *yuvān gayōmart?* Der Text ist verdorben.

gava **21**:

Pü. *gōh čigōn dast i vattarān.* ‚*gōh* nämlich (die) Hand der Schlechteren.' *gōh* ist Pāzandlesung für *gōk;* Yt. *11*, 2 hat nach DARM. Études 2, 334 *gavišn*, d. i. [Pahlavi], richtig gelesen *gōkān.*

gavāstryāuarəza **21**:

Pü. *kārvarzišnīh.*

Statt *gavāstryāvarəza;* vgl. Y. *13,* 2 (*14,* 5 Sp.) *gavāstryāvarštəmą* Pü. *kār-varzītārtum.*

gavą **3** h: s. *aγryotəmō.*

garəžda **21**:

Pü. *garzišn.*

garəžda ist jAw.-Form für *gərəždā*; vgl. BTHL. IF. *9,* 264.

gāima, gāim **27** a:

Pü. *gām ān i pa vidēvdāt 3 pāδ u ān i pa apārīk yāδ frā-rāst 2 guftak.* ‚Der Schritt, der im Vendidad mit 3 Fuss und an andern Stellen mit 2 *frārāst* angegeben ist.' Vgl. WEST SBE. 5, 98 f.: ‚The *gâm* (Aw. *gâya* Vd. *3,* 57) 'step', which 'in the Vendîdâd is three *pâî* or about 2 feet 7 1/2 inches, 'and in other places is said to be two *frârâst*' (Aw. *frârâthni* in Vd. 7, 76, 79, 87); so the *frârâst,* which is probably the distance from the neck to the extended elbow, is half a *gâm* or from 15 to 16 inches.'

gātum, gātūm **4** d: *yā nara gātum baraite.*

Pü. *ka 2 mart gās barēnd ku žamān kunēnd*? HAUG 54 übersetzt: ‚Which two men bring time, i. e. appoint a time.' DARM. 19 übersetzt: ‚Quand deux hommes fixent un rendez-vous.'

gātumča **4** c: s. *varsča.*

gāϑwōštačat̰, gāϑwoštačit̰ **21**:

Pü. *gāsān xᵛāhišnīh.*

Statt *gāϑwōištačit̰*, zu *gāϑwōištā-,* Adj. ‚in der Gāϑāliteratur stehend'; vgl. BTHL. IF. *11,* 139 f.

gāmą **27** a: s. *antarəiϑwąm.*

gąm **21**:

Pü. *gōspand.*

gąmčā **4** c: s. *yə.*

gərəδa **21**:

Pü. *gristak.*

Zu phl. *gristak* vgl. HÜBSCHMANN IF. Anz. *10,* 25; BTHL. W. kl. Phil. 1898, 1060, Note.

gərəwnat̰ **21**:

Pü. *gīrēt.*

gə̄ **21**:

Pü. *ǰēh.*

gə̄ ist Unform; es ist mit dem 2. *g* geschrieben.

guδra **21**:

Lies *guzra.* Pü. *nihānīk.*

guzrāsaŋhō **3** e:

Pü. *nihān saxᵛan.*

Statt *gūzrā.saŋhō.* HAUG 8 schreibt *gudhrā-*. Vgl. *gūzrā sə̄nghå̊rəhō* Y. *48*, 3.

[1]*gušta* **3** f: s. *sāsnå.*

[2]*gušta* **21**:

Pü. *nigōšēt.*

Nach der Pü. hat der Verf. des Fr. *gušta* als 2 Pl. gelesen.

grəhmō, grə̄hmō ? **21**:

Pü. *grahmak.*

γnat̰, γnāt̰ **22**:

Pü. *žat.*

γnå **22**:

Pü. *mātakān vas.*

Pü. bedeutet: ‚weibliche Personen, (nämlich) viele.‘

xratumå **6**: s. *må.*

xratuš **23**: *ϑwąm xratuš.*

Pü. *srāyēt* ? vgl. DARM. 25 und HAUG 71, Note 2.

xružda, xružd **3** e: s. *vačå.*

xrsyo, xrūsyo ? **25** b: *xrōsak ān bavēt *kē vāng hač pas gīrēt.* ‚*xrōsak*[1] ist der, welcher von hinten ein Geschrei erhebt.‘ Etwa so. Eine genaue Uebersetzung ist unmöglich. Die Lesung in K. ist unsicher, da der Vocal der ersten Silbe ebenso gut in *ū* verbessert als ganz gestrichen sein kann. HAUG 89 übersetzt: ‚One who threatens another by crying.‘

xšaētō **5**:

Pü. *šēt čigōn rōšnīh.*

xšaiat̰ **3** e: s. *vāxš.*

---

[1] Phl. *xrōsak* gehört zu aw. *apaxraosaka* Yt. *5*, 95; vgl. HORN Np. Et. 480.

xšaϑrō **5**:

Pü. *xᵛatāδ*.

Bthl. Idg. F. *11*, 134 bemerkt zu *xšaϑrō* (und *šōiϑrō*, welches s.): ‚Beide Wörter sind Neutra und der bezeugte Ausgang kann nur der Nom. Sing. masc. oder der der Kompositionsfuge sein. Also sind diese Wörter aus der Komposition abgerissen.‘

xšafa **27** b:

Pü. *šap hač šap 4 bahr bahr i fratum *hū.frāšmō.dāitim *hufrāšmōdāt xᵛānēnd bahr i ditīkar ərəzaurvaēsāṯ apēčakān vartišnīh xᵛānēnd ēn 2 bahr *aiwisrūϑrəm bahr i sitīkar usąm sūrąm ōš i awzār xᵛānēnd kē ušahin pataš andar āyēt bahr i čahārum raočaŋhąm fragatōiṯ rōšnīh u frāč rasišnīh kē ōš i bām hačaš hāvan gāsča xᵛānēnd.* ‚Von der Nacht (gibt es) 4 Teile: der erste *Hūfrāšmōdāiti* genannt, der zweite *ərəzaurvaēsa* ‘the turning of the pur?’ (Haug 77) genannt; diese 2 Teile (sind) *aiwisrūϑrima;* der 3. Teil ist *ušąm sūrąm* das heilige Frühlicht genannt; damit fällt *ušahin* zusammen, der 4. Teil *raočaŋhąm fragati* die Ankunft des Lichtes, was sie Morgenlicht und auch *hāvan gās* nennen.‘ Vgl. Haug 76, 77 und Darm. Note zu Vd. *21*. *xšafa* ist wahrscheinlich (wie *kərəf°*) statt *xšapa* verschrieben.

¹*xšayamna* **3** h: s. *apaitirəta.*

²*xšayamna* **5**:

Pü. *pātixšāh.*

xšim ? **5**:

Pü. *šēvan.*

xšuiδa **5**:

Pü. *šīrīnīh.*

Statt *xšviδa.*

xšudrå **3** g:

Pü. *šusr.*

xštāt **5**:

Pü. *raft.*

xštāt steht wahrscheinlich für *xštāta,* wie *gaoš* für *gaoša* **3** g.

xštum, xštūm **1:**

Pü. *šašum.*

xšnuta **5:**

Pü. . . .

xšyo, xšayō **5:**

Pü. *šāh.*

xšvaš **1:**

Pü. 6.

čaētənti, ǰaētanti **19:**

Pü. *paδtākīh.*

Offenbar eine 3. Pl. zu ai. *cétati.*

čakana **19:**

Pü. *kāmak.*

Vgl. dazu Hâdôkht Nask *2,* 26: *čišča ϑwąm čakana,* Pü. *ē kē kāmak* . . . ‚Jeder hat Dich lieb gehabt.'

čaiti **19:**

Pü. *čand.*

čaϑru **1:**

Pü. *čahārum.*

čaϑrušvaδa, čaϑrušva **1:**

Pü. *čahārum.*

čaϑwarə **4 f:** s. *yuxta.*

čatča **26:** s. *ašaonōstōiš.*

čarətąm **19:**

Pü. *kartārān.*

čarətąm vielleicht für *čarəϑrąm;* vgl. Y. *24,* 4 (*24,* 14 Sp.), wo die Pü. ebenfalls *kartārān* hat.

čarətu **19:** *čarətu drāǰō.*

Pü. *asprās drahnāk* ‚Länge der Rennbahn habend'; vgl. BTHL. IF. *10,* 3. Phl. *drahnāk* ‚lang' ist wohl mit *pahnāk* ‚breit' ausgeglichen; anders lässt sich das Wort nicht lesen. Sonst müsste man korrigiren, wie z. B. HORN thut.

čarətutārō ? **19:**

Pü. *kartārtum.*

čārąm ? **19**:

Pü. *čār*.

čiąkaδauatō ? **3** g:

Pü. . . .

čikaen **2** c. *ka 3 rāδ gōwēt *čikaēn zand hamgōnak tōžēnd čigōn ān i 2 rāδ apēš ān apastāk yuttar či apar 2 čikayatō u apar 3 *čikaēn u ka apīr vas ham *čikaēn bavēt ham čigōn ān i 3.* ‚Wenn von dreien die Rede ist, (steht) *čikaēn;* (Die) Erklärung (ist) dieselbe: *tōžēnd*, wie die von zweien aber davon ist das des Awesta abweichend, (nämlich) wenn von zweien die Rede ist, (steht) *čikayatō*, und wenn von dreien, *čikaēn;* wenn von vielen zusammen (die Rede ist), steht *čikaēn* ebenso, wie von dreien.

čikayatō **2** c: Pü. *tōžišn ka 2 rāδ gōwēt čikayatō tōžēnd.* ‚Wenn von zweien die Rede ist, (steht) *čikayatō*, sie büssen.‘

čikayat̰ **2** c: *čikayat̰ *baoδō.varštahe.*

Pü. *tōžēt pa baoδo.varšt.* Zu *čikayat̰* schickt der Zendist voraus: *vinās tōžišnīk ka apar ēvak gowēt.* ‚Sünde büssend, wenn von einem die Rede ist.‘

čiči **4** d: s. *aoxte*.

čiϑa **19**:

Pü. *tōžišn*.

čiϑra **19**:

Pü. *tōxmak* vgl. Y. *58*, 1 (*57*, 3 Sp.).

činmanō, čimano **19**:

Pü. *dušārm*.

činmanō steht wahrscheinlich für *čanmanō* vgl. Y. *12*, 3 (*13*, 13 Sp.).

čistiš **19**:

Pü. *frazānak*.

čvaiti **27** a: s. *aētšaya*.

ǰae **2** f: *ǰə ǰae u ǰahī.* Von schlechten Frauen gebraucht: *ka vat.* Vgl. *ǰahekarštahe, ǰaēkarštahe* Yt. *13*, 142.

ǰaeš, ǰaēš ? **15**:

Pü. *ǰēh*.

ǰau ? **25** b:

ǰaxšvå **15**: *ǰaxšvå ǰatanhat̰*.

Pü. *rasišn* ? JACKSON Gr. § 701 Note. ‚A Perf. Participle of the desid. Act. is *ǰaxšavå* having the desire to slay (√ *ǰan-*) ZPhl. Glossary p. 92.' Vgl. dagegen BTHL. ZDMG. *48*, 153.

ǰaiδyat **15**:

Pü. *žaδēt*.

ǰafra **15**:

Pü. *žufr*.

ǰanat̰ **15**:

Pü. *žanišn*.

ǰavaiti **4** e: s. *gaya*.

ǰarəta ‚Preisgesang' **15**:

Pü. *gīrišn*.

Vgl. *aibiǰarəta*, Pü. *apē, gīrišn*, Vsp. *22*, 1 (*25*, 1 Sp.).

ǰahī **2** f: s. *ǰae*.

ǰə **2** f: s. *ǰae*.

ǰināiti **15**:

Pü. *afsihīnēt*.

ǰimaiti **4** d: s. *pərəsā*.

ǰimāt̰ **15**:

Pü. *mat*.

ǰum **15**:

Pü. *žīvandak*.

tača **18**:

Pü. *tač*.

Wahrscheinlich 2. P. S. Imp. zu *tačaiti* ‚er läuft'.

tačarəm **27** a: s. *hāϑrəm*.

tat̰ **27** b: s. *t̰kaēšahe* und *arəϑavanō*.

tanum **25** b: s. *piriete*.

tanumąϑrō **18**:

Pü. *tan framān*.

tančištəm **18**:

Pü. *takīktum*.

tanvaēča 3 h: s. *havaŋhəm.*

taya 18:

Pü. *duzd.*

Das *d* von phl. *duzd* ist, wie oft, nicht geschrieben.

tayō 25 b:

Pü. *tarft duzdīhā tarft bavēt* ‚Entwendet, (was) auf diebische Art entwendet ist'.

tavāčā 4 d: s. *isāi.*

taraδāta 18:

Pü. *tarvīnītār.*

tarasča 3 a: s. *horāča*

[1]*tarəmanō*? 18:

Pü. *takīktum.*

Pü. *takīktum* ist offenbar fehlerhafte Wiederholung.

[2]*tarəmanō*? 18:

Pü. *xᵛart.*

Vielleicht ist die Pü. *anart* zu lesen.

tašaṯ 18:

Pü. *tāšīt.*

tāča 18:

Pü. *ānča.*

tātō 18:

Pü. *rawišn.*

tātō ist wahrscheinlich ein abgetrenntes Suffix. HAUG 97 übersetzt: ‚duration [past part. of *tan-* 'to stretch'].' Dazu passt jedoch die Pü. nicht.

tāyšåsča? 25 b:

Pü. *duzd* .....

[1]*tē* 4 f: s. *yunjiti.*

[2]*tē* 4 g: s. *yaētatarə.*

tišro 1:

Pü. *3.*

tum 18:

Pü. *tō.*

tuirim, tūirīm 1:

Pü. *čahārum.*

tušš, tušniš[1] ,ruhig' **18**:

Pü. *tušt.*

daoša ,Schulter' **3** g:

Pü. *dōš.*

daēvayat̰ **14**:

Pü. *nimūt.*

Offenbar statt *daēsayat̰*; vgl. *darəvat̰*.

daxmō **14**:

Pü. *daxm* (dazu die Glosse *daxmak*).

daxšta **14**:

Pü. *daxšak.*

daxšmaitiš **27** a: *biš aētavat̰ daxšmaitiš yavat̰ *yujyastiš.*

Pü. *2 ān and daxšmēst čand yujyast . . .* ,Zwei *daxšmaiti* sind soviel wie ein *yujyasti . . .*'; vgl. DARM. 26; HAUG 75. Eine Uebersetzung der ganzen Phl.-Stelle bei WEST SBE. 37, 56.

daδāiti **4** c: s. *pərəmnāi.*

[1]*daŋrō* **3** e:

Pü. *dānākīhā.*

[2]*daŋrō* **3** f: s. *uxδašna.*

daŋ̊hve **3** h: s. *aγryotəmō.*

dantānō **3** d:

Pü. *dandān.*

davadasaŋhāϑrəm, dva.dasaŋhāϑrəm **27** b: *dvadasaŋhāϑrəm asti aγrim aγarə.*

Pü. *12 hāsr ast ān i aγryak rōč.* ,Der Tag längster Güte hat 12 Hāsr.' Vgl. DARM. 27. WEST SBE. 37, 51.

[1]*darəγəm* **3** h: s. *havaŋhəm.*

[2]*darəγəm* **3** h: s. *aŋhuš.*

darəvat̰ **14**:

Pü. *dīt.*

darəvat ist verdorben aus *darəsat̰*: vgl. *daēvayat̰*.

dasmahe **1**:

Pü. *dahum.*

[1] So richtig.

dazdi **14**:

Pü. *dah.*

dašinō **3** g: s. *haoiō.*

dašča **27** a: s. *antarə.iϑwąm.*

dažat̰ **14**:

Pü. ?

dahmō **14**:

Pü. *dahm.*

dātāiš **4** c: s. *frāraiϑya.*

dāitya **4** c: s. *frāraiϑya.*

dāt̰ **4** c: s. *yə̄.*

dāra **4** g: s. *yoždanahe.*

dāšta ‚erlangt, in Besitz befindlich‘ **14**:

Pü. *kart.*

Nach Bthl. zu einer Basis *daš-* (got. *tēkan*). Pü. *kart* ist vielleicht falsche Umsetzung des Ideogrammes statt *grift.*

dəmąnō.paϑna **2** f:

paϑna steht für *paϑni;* es ist eine junge Frau gemeint: *ka navak šōδ.*

dərətō.sraōšəm **3** f: s. *uxδəm.*

dəuš dušsravaŋhē **14**:

Pü. *duš sravīh.*

dəus ist offenbar stehengebliebener Schreibfehler.

dōiϑra, doiϑra **3** d:

Pü. *čašm.*

dišti **27** a:

Pü. *dišt čigōn 10 angust* ‚nämlich 10 Finger (Breite)‘; vgl. West SBE. 5, 98.

duγδa **2** f:

Pü. *duxt.*

duδuwi.buzda ? **25** a:

Pü. *saxm nimāyišnīh ān bavēt i ka gōwēt ku pa snēh i gētīkīhā žanēm.* ‚Bedrohung, das ist, wenn einer sagt, ich will (dich) durch einen Schlag in materieller Art verletzen.‘ Vgl. West SBE. 37, 40: ‚threats of danger is that when one speaks thus: I will strike with worldly weapons.‘

dunma **4** g: *yayata dunma.*

Pü. *rawēt.* ‚Der Nebel wallt.‘ Darm. 22 übersetzt: ‚Vencz, nuages!‘ Die Pü. ist unvollständig. Vd. *21,* 2, woher diese Stelle offenbar stammt, lautet die Pü. *rawēt awr pa rawišnīh* ‚Es zieht die Wolke im Gehen‘. Vgl. Spiegel, Comm. *1,* 465.

dušastiš **14**:

Pü. *dužāmōčišnīh.*

dušdāma **14**:

Pü. *dušdānāk.*

dva **1**:

Pü. *2.*

dvača **27** a: s. *antarə.iϑwąm.*

dvayå **1**:

Pü. *2* . . .

dvo **8**: s. *vərədvō.*

drəzra **14**:

Pü. *saxt.*

Statt *dərəzra.* Bthl., Grd. der iran. Phil. *1,* § 268.

drujim **4** d: s. *vərədā.*

drvatātəm **3** h:

Pü. *drust rawišnīh.*

ϑamnəm ? **23**:

Pü. *x*ᵛ*ēškārīh* **u vurtīh* ‚Selbsttätigkeit und Heldentum‘.

ϑnātō ? **23**:

Pü. *patgīrišn.*

ϑraētaōnahe **4** f: s. *yunjiti.*

ϑrað ‚Mund‘ **23**:

Pü. *dahān.*

Vgl. Frgm. Tahmuras 28. *thrańhibyô* ‚bouche‘. ‚*thrańhibyô*‘ steht für *ϑrarəhibya* Du., da die beiden Mundwinkeln gemeint sind.

ϑrayąm, ϑryąm **1**:

Pü. *3.*

ϑrāϑrā **23**:

Pü. *ārāδišn.*

ϑrāyōsata **23**:

Pü. *300.*

ϑrafδō **23**:

Pü. *pitišnīh.*

ϑrigāmim **27** b: s. *gamahva.*

ϑritim, ϑritīm **1**:

Pü. *sitīkar.*

ϑripiϑwozi **25** b: s. *aiwi.gāme.*

ϑri.yaxštišča **4** g: s. *yōxštayō.*

ϑri.vačahim **27** b: s. *hāϑrəm.*

ϑrisatəm, ϑrasatəm **23**:

Pü. *30.*

ϑrīšva **1**:

Pü. *srišūtak.*

ϑwaxšitå **4** e: s. *yoištō.*

Vgl. dazu Bthl. ZDMG. *46*, 304.

[1]*ϑwąm* **2** d:

Pü. *tō.*

[2]*ϑwąm* **23**: s. *xratuš.*

t̰kaēšahe **27** b: *tat̰ t̰kaēšahe tat̰ *vīkayehe.*

Pü. *ētōn dātawar ētōn gōkās andar 3 gām.* ‚So des Richters, so des Zeugens [innerhalb 3 Schritten].‘ Darm. 27 übersetzt: ‚Voilà pour le juge et le témoin.‘ Wegen phl. *gōkās* vgl. Hübschmann IF. *4*, 119.

t̰kaēšō **5**:

Pü. *frahist yāδ dātastān apē ast ku dātawar.* ‚(An) den meisten Stellen Gericht, es gibt (auch eine Stelle), wo es Richter (heisst).‘

t̰baēšå **16**:

Pü. *bēš.*

paoš ‚faul, stinkend‘ **10**:

Pü. *pūtāk.*

paoš steht für *paoša* oder *paošō*; vgl. dazu Y. *12*, 4 (*13*, 15 Sp.) *paošištāiš*, Pü. *pūtaktum* und Frgm. Tahmuras 40 *paôisheshtemča*.

paesa, paēsa **10**:

Pü. *pēsišn*.

paio **10**:

Pü. *pēm*.

Statt *payō*.

patənta **4** f: **yaēšənta patənta* ‚die Wasser siedeten, flossen über'.

Pü. *āšartēt* (?) *kuš apar āyēt patēt kuš apē patēt* ‚es kocht (es steigt in die Höhe), es fällt (es fällt heraus)'. °*ənta* 3. Plur. Praet. Med. Es ist *āpō* zu ergänzen, vgl. Y. *9*, 11. DARM. 21 übersetzt: ‚Elles bouillonnèrent, elles retombèrent.'

paϑō **10**:

Pü. *rās*.

[1]*paiti* **3** c: s. *aēδa*.

[2]*paiti* **4** c: s. *pərəmnāi*.

paitiastō **3** f: s. *vačå*.

paitiete **10**:

Pü. *pat*.

Pü. *pat* ist jedenfalls verstümmelt aus *patīrak*, wofür die Pü. zu Y. *49*, 11 (*48*, 11 Sp.) geltend gemacht werden kann. *paitī urvąnō paityeinti* (*paiti einti* B b 1; *paiti yantī* K 5) Pü. *patīrak ruvān patīrak rawēnd*. JAM. schreibt *patat* und erklärt: ‚*Patet*, a kind of confession and repentance of sins.' HAUG bemerkt dazu: ‚The form cannot be correct; *patet* comes from *paitita* 'fallen', compare *patita* in Sanscrit 'fallen, from virtue'; if it be a noun, it can only stand for *paititi* 'fall, confession of a fall'.

paitišāϑrå **4** e: s. *yoištō*.

paitištāna **3** g:

Pü. *patištān*.

paityahmi **4** a: *yaϑa aštiš paityahmi aϑa bunəm ā*.

Pü. *čand aštak pa patīrak*. Eine Uebersetzung vermag ich nicht zu geben. Die Pü. ist jedenfalls unvollständig. Die Uebersetzungsversuche bei DARM. und HAUG sind völlig wertlos. DARM. 17 übersetzt: ‚Une ashti par devant, autant en profondeur.' HAUG 53 übersetzt: ‚As the arrival (of the star) at the zenith, so (is its arrival) at the nadir.'

paityāδa **3 f:**

Pü. *pasax^v gōwišn.*

Vgl. Caland, KZ. *33,* 466.

paδəm **27 a:**

Pü. *pāδ čigōn 14 angust.* ‚Ein Fuss (so viel) wie 14 Fingerbreiten.‘ Vgl. West SBE. *5,* 98. 99.

paṇtaṇhum **1:**

Pü. *panǰūtak.*

Horn, Et. 84 bemerkt zu *panǰūtak:* ‚Pehlv. *pančōtak* hat ein mir unverständliches *ō.*‘ Doch ist kein Zweifel, dass *panǰūtak* ebenso wie *haftūtak* ihr *ū* von *aštūtak* erhalten haben, dessen *ū* im Zusammenhange mit dem *au* von ai. *aṣṭau* und dem *āv* von lat. *octāvus* steht.

pančadasa **25 b:** s. *pasvo.*

pančasata **10:**

Pü. *500.*

pančasatəm **10:**

Pü. *50.*

parāča **3 a:** s. *horāča.*

parāta **10:**

Pü. *pursišn.*

parāta statt *paršta,* vgl. Y. *43,* 10.

parəsui **3 g:**

Pü. *pahlūk.*

Für *pərəsu.*

parō **3 g:** *parō pasča.*

Pü. *pēš u pas.*

parå̊ntyå̊ **3 d:** s. *å̊ntyå̊.*

pairi **5:** s. *aēta.*

pariete **10:**

Pü. *apar.*

Wie aus Vd. *4,* 17 (*4,* 57 Sp.) *puxδəmčit̰ nā arədušąm tanūm piryeite* (*paryete* L. 4), Pü. *panǰum ardūšča mart tanāpuhr* hervorgeht, ist phl. [illegible], das mit np. *āzār* glossirt ist, aus [illegible] verstümmelt. *pariete* steht für *paryete.*

pairikanąm **4 f:** s. *yāϑwąm.*

pairištəm **3 f:** s. *uxδəm.*

paurva **1**:

Pü. *pēš*.

paouraya, paouruya **3** c: s. *aēδa*.

paourim, paoirīm **1**:

Pü. *fratum*.

paouruša **3** b: *paouruša gaonem*.

Pü. *pīr mōδ*. Vgl. JACKSON AOS. Proceedings Oct. 1889. S. 164.

paršva ? **5**:

Pü. ?

Vielleicht zu *āpō paršuyāo* Yt. *8*, 41?

pasānō ? **3** g:

Pü. *sēnūk*.

pasuvastrahe **3** b:

Pü. *pah vastrak*.

pasča **3** g: s. *parō*.

pasvo **25** b: *pančadasa pasvo sraoni maså* ?

Pü. ?

pašnəm ‚Augenlid' **3** d:

Pü. *pēš i čašm* ‚das, was vor den Augen ist'. Vgl. kurd. *pač i čam* HOUTUM-SCHINDLER ZDMG. *38*, 55.

pāiri **3** g:

Pü. *pērāmōn*.

Vgl. *pāiri-vāzahē* Yt. *10*, 127; *14*, 15.

pāta **10**:

Pü. *pāy*.

Pü. hat die 2. Sg. statt Plur.

pāδa **10**:

Pü. *pāδ*.

pāzaŋuhntəm ? **26**:

Pü. *mizd aržānīkīhā*.

pārəm **10**:

Pü. *āpām*.

pərətuš **10**:

Pü. *vitarak*.

pərənāi **10**:

Pü. *patkār*.

Vgl. BTHL. IF. *12*, 116.

[1]*pərənāiu* **2** e:

Statt *pərənāyu*; Beispiel für den Dual: *ka 2.*

[2]*pərənāiu* **10**:

Pü. *purnāy*.

pərənāiunąm **2** e:

Statt *pərənāyunąm*; Beispiel für den Plural: *ka 3.*

pərənāyuš **2** e:

Pü. *purnāy*. Beispiel für den Singular: *ka ēvak.*

pərənāvayå ? **10**:

Pü. *vāfrīkān*.

Die Bedeutung dieses Wortes ist unsicher; für phl. *vāfrīkān* erwartet man *āfrīkān*, bezw. *āfrīnakān* vgl. Shk. 270 und Gl. and Ind. 231.

pərənm **10**:

Pü. *pur*.

Statt *pərənəm*.

pərəmnāi **4** c: *yo* **naire* **pərənəmnāi noit̰ paiti daδāiti.*

Pü. *kē mart i patkārdār nē hūl dahēt kuš pasaxᵛ i pa dātastān apāč nē kunēt.* ‚Wer einem Manne, der Einwendungen macht, nicht Rede steht [nämlich ihm nicht Antwort nach dem Recht gibt].' Die Pü. ist nicht in Ordnung. لد لىلد *nē hūl* ist offenbar für لد لسوىد *nē apāč* verschrieben. *nē apāč dahēt* entspricht aw. *noit̰ paiti daδāiti*. Zu *pərəmnāi* vgl. BTHL. IF. *12*, 116.

pərəsā **4** d: *yā mə̄ng* **pərəϑā ǰimaiti.*

Pü. *hamāk vitarak rasēt rās i ō vahišt u dōžaxᵛ.* Die Stelle stammt aus Y. *48*, 2 (*47*, 2 Sp.). Ich gebe hier den vollständigen Text, da die Erklärung dadurch erleichtert wird. *parā hyat̰ mā yā mə̄ng pərəϑā ǰimaitī.* Pü. *pēš hač ān tāk ka ō man zamīk vitarak rasēt rās vahišt u dōžaxᵛ.* ‚Bevor noch die Bestrafungen, die du erdacht hast, eintreten.' Der Zendist hat wörtlich zu übersetzen gesucht: *parā hyat̰* ist *pēš hač ān* (*tāk ka*); *mā* ist fälschlich durch *ō man* wiedergegeben; *pərəϑā* ist mit *pərətuš* verwechselt und durch *zamīk vitarak* erklärt; *ǰimaiti* ist *rasēt;*

rās vahišt u dōžax^{v} ist erklärender Zusatz. Demnach lautet die Pü.: ,Bevor, dass zu mir die Erdenbrücke kommt, (nämlich) der Weg zum Paradies und zur Hölle.' Der Verfasser des Fr. hat *hamāk* statt *zamīk* gelesen. DARM. 19. übersetzt nach der Pü.: ,Avant que se présente devant moi le Pont de la terre.' HAUG 55: ,The whole bridge (chinvad) goes on the way to heaven and hell.'

pəšotanuš **10**:

Pü. *tanāpuhr.*

pəšōtanuš **25** b: s. *piriete.*

pəšuta **13**:

Pü. *panīr.*

Statt *fšuta* vgl. *payō.fšuta.* Pü. *pēm panīr* Vd. 7, 77 (7, 191 Sp.).

pourušaspō **4** f.: s. *yunjiti.*

pąm **24**: s. *haδaϑrō.*

pąsanuš **10**:

Pü. *xāk.*

Für *pąsnuš* (?).

pąstahe **3** b:

Pü. *pōst.*

pitum **10**:

Pü. *pit i gōšt.*[1]

BTHL. Idg. F. *11*, 138 hat HAUG's Uebersetzung ,father and bad' widerlegt und *pit u vat* (*pêd va saliâ*) in *pit i gōšt* corrigirt. Die Richtigkeit seiner Correctur ergiebt sich aus der Lesung in K.

piriete **25** b: *pešōtanuš *tanūm *piryeite.*

Pü. *zand tanāpuhr* [vgl. Vd. *4*, 17 (*4*, 57 Sp.)] *čigōn 3 sat karpak 3 sat hamgōnak ham handāčakīhā rāδ tanāpuhr x*^{v}*ānēnd.* Dass der Text in dieser Fassung nicht correct sein kann, unterliegt keinem Zweifel. HAUG 37 corrigirt *karpak 3 sat* in *,vanâs e zakâi'* (*vinâs i an*) und übersetzt 73: ,The explanation is a *tanâvanâr*. The call three hundred other sins of the same quality and measure, *tanâvanâr*.' WEST SBE. *5*, 240 übersetzt: ,The meaning is a *Tanâpûhar;* as they call a good work of three

[1] Vgl. *pit i bōr* ,Nahrung, die gekaut werden muss'. N. *66. 67.*

hundred a *Tanâpûhar*, on account of the three hundred like proportions of the same kind.'

puxδa **1, 10**:

Pü. *panǰum, 5.*

puϑra **4** f: s. *yunǰiti.*

puϑro **4** g: s. *yazuš.*

pusąm **10**:

Pü. *aparsar.*

Phl. *aparsar* ,was auf dem Kopfe ist' (d. i. ,Diadem').

ptat̰, patat̰ **10**:

Pü. *patēt.*

pšyo **13**:

Pü. *fšuvišn.*

Statt *fšuyō* s. *fšu.*

baoδaǰat̰? **25** a:

Pü. *bōδžēt.*

Vgl. *baoδo.ǰaitiš* (*daonō.ǰaitiš* verschrieben): Pü. *bōδōkžatīh* N. *67.*

baoδaŋhō **16**:

Pü. *vēnāk.*

Wahrscheinlich aus der Komposition losgerissen: ,das und das riechend, wahrnehmend.'

baoδo.varəštahe **2** c: s. *čikayat̰.*

baoδō.varštahe **25** a:

Pü. *bōδōkvaršt.*

Die Erläuterung dazu ist unklar.

baoδō **16**:

Pü. *bōδ.*

baošəm **16**:

Pü. *bōžišn.*

Statt *baožəm* oder *baoxšəm.*

baē **16**:

Pü. *2;* vgl. BTHL. IF. *11*, 132.

baēšaza **16**:

Pü. *bēšazīnišnīh.*

baγa **16**:

Pü. *baγ*.

baxδra **16**:

Pü. *bahr*.

baxšat̰ **4** b: s. *fradaϑəm*.

bantå **16**:

Pü. *vīmār*.

bandå **16**:

Pü. *band*.

baraite **4** d: s. *gātum*.

baroždahim **3** g:

Pü. . . . *i pa sar i pahlūk* vgl. BTHL. ZDMG. *46*, 292.

barəϑra **2** f:

Pü. *u ka varōmand* ist hier unverständlich. Vielleicht ist *barōmand* zu lesen, da *v* und *b* häufig verwechselt werden. Zu *barōmand* vgl. HORN Np. Et. N. 156.

barəϑra, *barəϑri* **16**:

Pü. *burtār čigōn āpustan* ‚Trägerin, soviel wie schwanger.'

baši **16**:

Pü. ?

Die Pü. zu N. 108 hat *b č k*. Vgl. HÜBSCHMANN Arm. Gr. I, 159.

bərətābyō **4** g: *yasō bərətābyō*.

Pü. *pa ān i mat ēstēt barišn i zōhr*. Die Stelle entstammt Yt. *1*, 9. *yasō bərətābyō zaoϑrābyō*, wozu auch die Pü. passt. Auch die Pāzandversion bei SALEMANN, Parsenhandschrift 525 stimmt genau überein, während die Pü. an demselben Orte etwas anderes bietet. Vgl. DARM. 22.

bərəzata **3** e: s. *vača*.

bāδa **16**:

Pü. *bāstān*.

Vgl. Y. *62*, 1 (*61*, 3 Sp.).

bāmanivå **5**: s. *vača*.

bāmya **3** a:

Pü. *bāmīk* (*čigōn nisāyak*) ‚glänzend (wie das Land Nisāya).'

bāzaua, bāzua **3** g:

Pü. *bāzāk.*

Statt *bāzava.*

bą̄ϑrō ? **16**:

Pü. ?

Vielleicht ist das Phl.-Wort *bār* zu lesen. Vgl. aw. *tąϑra-* ‚dunkel', np. *tār.*

bitim **1**:

Pü. *ditīkar.*

bipiϑwo **25** b: s. *aiwi.gāme.*

binaiemi **19**:

Pü. *xᵛānēm.*

Statt *činayemi.*

biš **27** a: s. *hāϑrəm.*

bišiš **16**: *bišiš framātō* ‚Erprobt als Arzt'.

Pü. *bižišk i frāč ōzmūtār.*

buǰi **16**:

Pü. *buxt.*

Loc. Sing., vgl. Y. *31*, 13.

bunəm **4** a: s. *paityahmi.*

buyat̰ **16**:

Pü. *bavāt.*

byaŋha **16**:

Pü. *bēm.*

bvat̰ **3** h: s. *aŋhuš.*

fəδri **13**:

Pü. *pitar.*

fraēazaite **4** e: s. *yoγəδa.*

fraēšta **13**:

Pü. *frahist.*

fraiar **27** b: s. *ayarə.*

fraiare, frayre **13**:

Pü. *fratāk.*

Für *frayarə.*

frauāxš **3** g:

Statt *fravāxš*. Pü. *srav čigōn nāxun* ,Horn, das heisst Nagel'. Die Grundbedeutung ist wohl ,Horn'. Die Pü. ist verschieden. Vgl. *fravāxš 3* g: Pü. *kīr; fravāxšə* Y. *10*, 5 (*10*, 12 Sp.): Pü. *tāk*. Die Pü. *kīr* stimmt wenig zur Bedeutung ,Horn'.

frakārayoiš, frakarayoiš **5**: **karšasčit̰* **frakārayōiš*.

Pü. *kiš frāč kārē* Vd. *9*, 10 (*9*, 21 Sp.). Darm. 24 übersetzt: ,Tu creuseras des sillons.' Die Pü. bei Sp. lautet: *kišča frāč kārē*. Haug 18 hat merkwürdigerweise *zarîtônêd* (*kārēt*).

fragatoit̰ **27** b: s. *xšafa*.

fradaϑəm **4** b: *yaϑra vo ahurō mazdå fradaϑəm baxšat̰ ānōk ku ohrmazd šmāk rāδ* (*u*) *fradahišnīh baxt*. ,Wo euch Ahuramazda das Glück zuteilen wird.' Phl. *baxt* ist auffallend.

fradaϑāi **13**:

Pü. *fradahišnīh*.

frabda **3** g:

Pü. *frabd*.

framātō **16**: s. *bišiš*.

frasasta **13**:

Pü. *frāč āfrīkān*.

frasyazǰaiti **25** a:

Pü. *frāč spōžišnīh*.

Vgl. *frača syazǰayōit̰* A. *3*, 13. Pü. *ān bavēt ka mart 1 frāč spōžēt pas tāk ō či u čand čigōn spōžēt*. ,Das ist, wenn ein Mann vorwärts treibt, dann bis wohin, warum und wieviel, wie er treibt.' (?) Jam. 3 erklärt: ,The sin of driving another to desperation, or stabbing or wounding him, without ceasing.' Aus der Pü. ist das nicht herauszulesen.

frazānaiti **5**: s. *aēta*.

frazdānaōm **4** g: s. *āpəm*.

frašanəm ? **3** g:

Pü. ?

frā **4** d: s. *aoxte*.

frārāzān **3** g: s. *arazān*.

frāraiϑya **4** c: **vīspača ahubya ratubya dāitya raϑwya frāraiϑya ašahe dātāiš vahištahe*.

Pü. *harvispča ahūīh u ratīh dātīhā frārōn frāč dātastānīhā kē dātastān hačaš*. ,Und alle für den Ahu und Ratu zeitgemässen,

zweckmässigen nach den Gesetzen des Ašavahišta.' Ungefähr so; die Pü. ist nicht in Ordnung. *frāraiϑya* aus *frā* + *arəϑa-*. DARM. 18 übersetzt: ,et toutes les opérations de justice, conformes à la loi et à la règle, que font l'Ahu et le Katu, selon les lois d'Asha Vahishta.'

fraš **13**:

Pü. *frāč.*

frim **13**:

Pü. *dōst.*

fšu **5**:

Pü. *pah.*

Der Zendist hat die beiden Wörter *fšu* und *fšyo* gründlich missverstanden. Da er das ursprüngliche *fšuyō* (zu *pasav-* gehörig) in *fšyo* nicht mehr erkannte [vgl. Y. *48*, 5 (*47*, 5 Sp.) *fšuyō;* Pü. *fšuvānišn* Sp., *fšuvīnišn* MILLS 291], sah er in [illegible] statt des Pahlaviäquivalents für ,Rind' das für ,hinten' und schrieb auch das üblichere semitische Ideogramm [illegible] dafür. Als ihm nun *fšyo* für *pas* ,hinten' feststand, las er demgemäss für *fšu* nicht *pah*, sondern *pēš* ,vorne'.

fštāna **3** g:

Pü. *pistān.*

Vgl. BTHL. IF. 7, 62.

fšyo **5**: s. *fšu.*

naomahe, naōmahe **1**:

Pü. *nahum.*

[1]*naere* **4** c: s. *pərəmnāi.*

[2]*naere* **4** d: s. *aoxte.*

naēmą **3** g: *vīspe naēmą* A. Pl.

Pü. *harvisp nēmak* ,alle Seiten'.

namnra **3** e: *vāxš.*

navanta ? **23**: *yaϑa navanta.*

Pü. ?

[1]*nara* **2** e:

Beispiel für den Dual: *ka* 2.

[2]*nara* **4** d: s. *gātum.*

[1]*narō* **2** e:

Beispiel für den Plural: *ka* 3.

[2]*narō* **25** b: s. *aiwi.gāme.*

[1]*narš* **2** e:

Pü. *mart ka ēvak.*

[2]*narš* **3** c: s. *vaγδanəm.*

[3]*narš* **4** a: s. *stārąm.*

[1]*nā* **2** d: *ast yāδ ku mart ast yāδ ku aδāv.* ‚Es gibt Stellen, wo es 'Mann', es gibt Stellen, wo es 'oder' (heisst).‘ Diese Verwechslung beruht offenbar darauf, dass der Zendist sowohl *nā* als auch *vā* gelesen hat. S. zu *nə̄, nō.*

[2]*nā* **4** a: s. *vaēdā.*

nāfō ‚Nabel‘ **3** g:

Pü. *nāfak.*

nāiri **4** a: s. *vaēdā.*

nāirika, nāirikayå, nāirikanąm **2** f:

Pü. *žan.*

nə̄ **2** d:

Pü. *šmāk gāsānīk.*

Die Pü. las *və̄,* cf. *nā, nō.*

noit, nōit̰ **4** c: s. *pərəmnāi.*

nō, no **2** d:

Pü. *šmāk.*

Die Pü. ist falsch; es müsste *amāk* stehen. Haug 47 bemerkt zu *nô:* ‚This word, meaning we, is translated by you, which being evidently a mistake, I have corrected it to we.‘ Vgl. *nə̄.*

nåŋha **3** d:

Pü. *vēnīk.*

nizəntəm **26**:

Pü. *nīzand ān i pa xānak zāyēt.* ‚*nizand* ist der, welcher im Hause geboren wird.‘ Eigentl. ‚eingeboren‘. Vgl. ai. *nijá-*.

nitəməm **27** b: s. *hāϑrəm.*

nitəmčit̰ **4** a: s. *stārąm.*

nmānōpaϑni, nmānōpaϑne **2** f:

Pü. *katak bānūk.*

maesma, maēsma **3** g:

Pü. *mešu, meši* (?).

Die Pü. ist in Awestabuchstaben überliefert. *meši* ist vielleicht *mēšak* zu lesen, vgl. Vd. *8*, 13 (*8*, 37 Sp.). Das *i* müsste dann als Pahlavibuchstabe aufgefasst werden, um auch für *g* oder älteres *k* gelten zu können. *mešu* ist unmöglich.

maγa **11**:

Pü. *apēčak*.

Ein terminus technicus, dessen Bedeutung fraglich ist. Etwa ‚Bund, Geheimbund'. Geldner KZ. *28*, 200. Zur Pü. vgl. Y. *29*, 11; *53*, 7 (*52*, 7 Sp.).

maγəm **11**:

Pü. *maγ*.

maγna **11**:

Pü. *brahanak*.

maxši **11**:

Pü. *maxš*. Vgl. Horn, Np. Et., Nr. 989.

maite **6**:

Pü. *patmān*.

maite ist D. S. des Suffixes *-mant-;* die ihm hier beigelegte Bedeutung stammt aus Y. *12*, 1, Vd. *19*, 11, wo die Tradition für *vohu.maite-vēh patmān* bietet. Bthl. Idg. *11*, 134. Vgl. *xratumå*.

maδu **11**:

Pü. *maδ*.

maδmyehe **4** a: s. *stārąm*.

[1]*mat̰* **2** b: *apāk mat̰ čič i apāk čič nē* (?). Hier fehlt offenbar ein Awestawort, da *mat̰* nicht auch durch *nē* übersetzt werden kann.

[2]*mat̰* **11**:

Pü. *apāk*.

manaoϑri ‚Nacken' **3** g:

Pü. *gartan*.

Vgl. Yt. *5*, 127; Vd. *13*, 30; VD. 125. Vgl. Bthl. IF. *11*, 130.

mantā **4** g: s. *yaštā*.

mayat̰ ? **6**:

Pü. *vināsišn*.

Vielleicht zu ai. *minóti* ‚er zerstört'. Vgl. Haug 109: ‚destroy, destruction.'

mayå **11**:

Pü. ?

Vgl. BTHL. IF. *12*, 147 f.

marata **4** e: s. *gayehe.*

maså **25** b: s. *pasvo.*

mastrauanąm **3** c: s. *amąsta.*

mastraγnaia **3** c: s. *aēδa.*

mastraγnąm **3** c: s. *amąsta.*

mastrγnya **3** c: s. *aēδa.*

masyaŋhō **3** c: s. *aēδa.*

maza **11**:

Pü. *mas.*

So in K.; in M. steht nur die Pü. JAM. hat sie einfach weggelassen.

mazaŋho **4** f: s. *yārədrāǰo.*

mazgəmča **3** h:

Pü. *mazg.*

mazdayasnō **11**:

Pü. *ōhrmazd yaz.*

Die Pü. ist nicht in der Ordnung.

mazdāi **24**: s. *haδaŋrō.*

maš **11**:

Pü. *vas.*

mašyō **11**: s. auch *uxδašna.*

Pü. *martum.*

mā **6**:

Pü. *ma.*

māi **6** soll D. S. von *må* sein: *vispəm māi aŋuhe.*

Pü. *harvisp patmān mihr i frāxᵛgōyōt.* Es liegt jedoch ein Irrthum des Zendisten vor. Die Stelle stammt aus Yt. *10*, 5 bezw. Ny. *2*, 14: *vīspəmāi aŋuhe.miϑrō yō vouru.gaoyaoitiš.* Zu *vispəm māi* vgl. *aēšəm mahyā* statt *aēšəmahyā* Y. *48*, 12. BTHL. ZDMG. *46*, 305.

māta **2** f:

Pü. *māt.*

māta **6**:

Pü. *mātar u patmān* ‚Mutter und Mass‘.

mərəxš **11**:

Pü. *murnǰīnišn.*

Wahrscheinlich von *ahumərəxš* Yt. *8*, 59 losgerissen.

mərəzu ‚Haus, Wohnung' (?) **11**:

Pü. *xānak.*

mərəzānāi **11**:

Pü. *murā* (in Awestabuchstaben) und *aškambak.*

murā soll *mulān* sein. Vgl. Bthl. IF. *9*, 277.

mošu **11**:

Pü. *tēž.*

mē **4** d: s. *aoxte.*

må **6**:

Pü. *māh; ast yāδ ku patmān xratumå xratpatmān.* ‚Es gibt (einen) Ort, wo es Mass (heisst, nämlich) *xratumå*, Weisheitsmass.' Es liegt hier derselbe Irrthum vor, wie bei *maite.*

mąm **6, 11**:

Pü. *man.*

miϑosāst ? **25** a:

Wahrscheinlich ein Pazandwort. *hačaš vičārišn drōγ āmōčišnīh ān bavēt i ka rās i drōγ ō kas āmōčēt kač rāstīhā ō kas anāδēnīhā nimāyēt hačaš mitōsāst girišn.* ‚. . . . die falsche Lehre, das ist, wenn er den Weg der Lüge einen lehrt und wenn er das Rechte einem auf keine Weise zeigt, ist ihm *miϑosāst* zu machen (lies *kunišn*).'

miϑwa **11**:

Pü. *vimēčak.*

Wahrscheinlich zu *miϑwana* Vd. *2*, 41 (*2*, 134 Sp.); *13*, 51 (*13*, 168 Sp.).

mimarō **11**:

Pü. *hamēšak ōšmurtār.*

Vgl. Bthl. Grdr. d. iran. Phil. I, S. 55, § 102.

miždəm, məždəm **11**:

Pü. *mizd.*

muϑrəm **11**:

Pü. *mūtr . .*

Statt *mūϑrəm*, Pü. *mūtrišn* (?) Y. *48*, 10 (*47*, 10 Sp.). Vgl. Horn, Np. Et., Nr. 138.

mušta maso **3** g:

Pü. *mušt masāk.*

Für *mušti.masō* vgl. Yt. *14,* 33.

mustəməšō ? **11**:

Pü. *mūrt.*

mraoṯ **3** f:

Pü. *guft.*

mravaṯ **3** f.

Pü. *gōwēt.*

mru **3** f:

Pü. *gōw.* Vgl. BTHL., Grdr. d. iran. Phil. *1,* § 366.

mruta **11**:

Pü. *mūtak.*

Vielleicht statt *mrūra,* welches im Phl. überall durch *mūtak* wiedergegeben wird. Vgl. Y. *11*, 6 (*11*, 19 Sp.); Vd. 2, 22 (2, 48 Sp.).

myaēši ? **11**:

Pü. *mōšišn.*

yaoščini **4** g: *yaoščini surahe.*

Pü. *yān awzār* ? Wegen *yaoš* vgl. Y. *46*, 18 (*45*, 18 Sp.), *yə maibyā yaoš-,* Pü. *kē ān man yān* ‚wer mir ergeben'. Zu *yān* vgl. die Anm. zu *ašudišn* *3* h.

yaētatarə **4** g: *yezi tē yaētatarə.*

Pü. *hakar ān mat ēstēt hakar ān nē mat ēstēt.* Etwa: ‚Wenn die beiden sich um dich bemühen.' DARM. 22 übersetzt: ‚S'ils sont venus.' Die Pü. ist unverständlich. HAUG 56 bemerkt dazu: ‚The Pahlavî translation appears to contain a perception of this verbal form being a dual, as it is translated by an alternative sentence.'

yaētuš **4** f: s. *zaēmanō.*

yaētušāta, yaētušāṯ **26**:

Abl. zu *yaētuš.* Pü. fehlt.

yaēšənta **4** f: s. *patənta.*

[1]*yaϑa* **3** f: s. *uxδašna.*

[2]*yaϑa* **4** a: s. *zā, stārąm, paityahmi.*

[3]*yaϑa* **23**: s. *navanta.*

[4]*yaϑa* **27** b: s. *antarəiϑwąm.*

yaϑača **4** b: s. *kahmāičit.*

yaϑā **4** a: s. *vaēdā.*

[1]*yaϑra* **4** b: *zand i yaϑra har yāδ ānōk.* ‚Die Bedeutung von *yaϑra* (ist) überall dort.‘ *yaϑra* wird sonst überall mit *ānōk ku* übersetzt.

[2]*yaϑra* **4** b: s. *uzāiti.*

yaϑrā **4** b: s. *hačaite.*

yat **3** h: s. *aŋhuš.*

yayata **4** g: s. *dunma.*

yava **4** e: *ast yāδ ku yava pa hangām hangārēt.* ‚Es gibt einen Ort, wo *yawa* in Bezug auf Zeit gewählt ist.‘ *yava aēte *aŋhən zaraϑuštra.*

Pü. *hangām ōšān būt hēnd.* ‚Au temps que furent ces hommes, ô Zarathushtra‘ (Darm. 20).

yavaēča **4** g: *yavaēča yavaētātaēča.*

Pü. *tāk ō hamāk hamāk rawišnih.* Vgl. Darm. 23. ‚A toujours et à tout jamais.‘ Vd. *3,* 14; Yt. *13,* 50 u. s. w.

yavaētātaēča **4** g: s. *yavaēča.*

yavata **4** e: s. *gaya, gayehe.*

[1]*yavat* **4** d: s. *isāi.*

[2]*yavat* **27** a: s. *daxšmaitiš, hāϑrəm.*

yavahe **4** g: *yavahe sarəδa.*

Pü. *žurtāk sartak* ‚Getreideart‘.

yavākəm **2** d:

Pü. *šmāk ō 2.*

yave **3** h: s. *aŋhuš.*

yasō **4** g: s. *bərətābyō.*

yasnəmča **4** g: *yasnəmča vahməmča.*

Pü. *raw nyāyišn ōž u zōr afrīnēm.* Die Pü. gibt die ganze Stelle, wie sie z. B. am Schlusse der *Yašt*'s vorkommt, wieder: *yasnəmča vahməmča aojasča zavarəča afrīnāmi.* Vgl. Darm. 23.

yazuš ‚der jüngste‘ **4** g: *yazuš puϑro ahurō mazdå.*

Pü. *zahāk puhr i ōhrmazd.* ‚Der jüngste Sohn des Ahuramazda.‘ Wegen phl. *zahāk* vgl. Gl. and Ind. 145. HAUG 57 übersetzt: ‚The sublime son of Ahurômazdâ.‘ DARM. 22 gibt keine Uebersetzung.

yazaēša **4** g:

Pü. *man* ist an sich unverständlich, findet aber in Yt. *1*, 9 seine Erklärung. Dort wird *yazaēša mąm* durch phl. *yazē man* wiedergegeben. Vgl. SALEMANN, Parsenhandschrift 525. Der Zendist hat demnach zwei Wörter ausgelassen.

yazāi **4** g: s. *āpəm.*

yaštā **4** g: **yaštā mantā.*

Pü. *mat šān patmān i fratum.* Die Stelle stammt aus Y. *31*, 7. Die Pü., welche *yastā mantā pouruyō* wiedergeben soll, ist unverständlich.

yā **4** d: s. *gātum.*

yākarə **3** g: Pü. *yakar.*

yātəm **4** f: *yātəm gaēϑanąm.*

Pü. *bahr i gēhān* vgl. DARM. 21, BTHL. Idg. F. *11*, 141.

*yātəm *astryeiti.*

Pü. *yāt astarēt.* ‚Er begeht die Sünde des Yāta‘. Vgl. DARM. 21, BTHL. a. o.

yātuxta **25** a:

Pü. *yātūk gōwišnīhā.*

Loc. Sing. ‚Mit (oder in) dem Zauberspruch.‘ Pü. erläutert: *ān bavēt ka gōwēt ē kut pa yātukīh apē murnjīnēm* ‚das ist, wenn einer sagt, ich tödte dich durch Zauberei‘.

yātumənta **20**:

Pü. *zand yātūk.*

‚Die Zauber treiben‘ [Bedeutung ist ‚Zauberer‘], vgl. Vd. *18*, 55.

yāϑwąm **4** f: *yāϑwąm pairikanąmča.*

Pü. *yātūkān u parīkān.*

yāməng **4** d: s. *pərəsā.*

yārədrājo **4** f: *yārədrājo viro mazaŋho.*

Pü. *sāl drahnāk ka vīrōk maz.* ‚Die Dauer eines Jahres für den, der die Grösse eines Mannes hat; oder, wobei ein Mann verpfändet wird.‘ Abgerissenes Citat. Vgl. Vd. *4*, 2, 4, 9.

yāskərəstəməm **4** f:

Pü. *kār kartārtum.*

Vgl. Yt. *1*, 1, 3, 5.

yə̄ **4** c: *yə̄ gąmčā ašəmčā dāt̰.*

Pü. *kē gōspand u ahrāyīhča dāt.* Y. *37*, 1. *pa gāsān yə̄ pa ān handāčak apārīk yāδ yo vaš hamgōnāk zand.* ‚In den Gatha (steht) *yə̄* in diesem Sinne; (an) andern Stellen (steht) *yo,* dem dieselbe Bedeutung (zukommt).‘

[1]*yo* **3** c: s. *aēδa.*

[2]*yo* **4** c: s. *yə̄, pərəmnāi.*

[3]*yo* **4** d:

Pü. *kē apar ēvak.*

Hinter der Pü. steht *vēš gōwēt* (vgl. auch die Stelle bei *yə̄,* Cap. *4* c) ?

[4]*yo* **4** d: s. *aoxte.*

[5]*yo* **4** f: s. *yūžəm.*

yoištō, yōištō ‚der jüngste‘ **4** e: *yōištō ϑwaxšitå hvōištō *paitišāϑrāi.*

Pü. *kas tuxšāk framān burtār bavēt mas tuxšāk framān dātār.* ‚Der jüngste soll dienen, der älteste Beschliessungen fassen [der geringere sei eifriger Befehlsträger, der höhere eifriger Befehlsgeber].‘ Vgl. Nir. 1 *hvōištō vā yōištō.* Darm. 20 übersetzt: ‚Au petit le labeur, au grand le commandement.‘ Vgl. Bthl. IF. *11*, 137.

yoγəδa ? **4** e: *yoγəδa fraēazaite.*

Pü. *āyōžišn frāč zāyēt.* ? Nach der Pü. gehört *yoγəδa* zu *yaog-*, vgl. *yaogət̰* Y. *44*, 4. *fraēazaite* weiss ich auch mit Hilfe der Pü. nicht zu erklären.

yoždanahe, yaoždanahe ‚Name eines Geräthes‘ ? **4** g: *yaoždanahe dāra.*

Pü. *ōstarak taš* ‚Schneide eines Geräthes [zum Rasiren]‘. Darm. 22 übersetzt: ‚Le fil d'un rasoir‘ und liest die Pü. *ûstarak têkh.*

yō **3** e: s. *amąsta.*

yō **5**: s. *aēta.*

yōi **4** f: s. *yunjiti.*

yōxštayō ? **4** g: *yōxštayō avabarətąm θri.yaxštišča.*

Pü. *3 tāk* übersetzt nur das letzte Wort.

yezi **4** g: s. *yaētatarə.*

yehyā **4** d: s. *vərədā.*

yåŋhya **4** f: s. *avarəta.*

yuxta **4** f: *yuxta čaθwarə.aspahe.*

Pü. *ayōžišn i 4 asp* . . . vgl. DARM. 21, BTHL. Idg. F. *10*, 192.

yunjiti **4** f: *yūxta pourušaspō yunjiti tē yōi puθra θraētaōnahe.*

Pü. *āyōxt hēnd ōšān i frētōn puhr.* Vielleicht ist zu übersetzen: ‚Es rüstete sich *pourušaspa*; es rüsteten sich die Söhne des *Θraētaona*.' Dann würde *yunjiti* für *yunjaite* stehen.

yūxta, yuxta **4** f: s. *yunjiti.*

yūšmākəm **2** d:

Pü. *šmāk ō 3.*

Erläutert: *u ka apīr vas apastak ham čiyōn ān i 3* ‚und wenn sehr viele (sind), (ist) der Awestatext derselbe wie der für 3'.

yūšmākəm **4** f: s. *yūžəm.*

yūžəm **4** f: *yūžəm *yōi yūšmākəm.*

Pü. *šmāk kē martum ēt* [‚Euch, die ihr Menschen seid'] ? Wahrscheinlich abgerissenes Citat.

vaohxte, vaōhaxte **8**:

Pü. *guft.*

Für *vaoxte.*

vaēdā **4** a: *yaθā āt utā nā vā nāiri vā vaēdā haiθim.*

Pü. *ētōn ān har 2 nar u nāirīk dānēnd āškārāk* Y. *35*, 6 (*35*, 16 Sp.). Pü. bei Sp. lautet: *ētōn ān har 2 nar u žanaš ākās barēnd āškārak.*

vaēδayama **8**:

Pü. *nivēδīnēm.*

vaēnaṯ **8**:

Pü. *dīt.*

vaēm **8**:

Pü. *amāk*.

[1]*vaite* **8**:

Pü. *nihuft*.

Statt *vaste* BTHL. IF. *11*, 134.

[2]*vaite* **12**:

Pü. *nisāyēt*.

vaite ist verschrieben für *saēte*.

vaiδe **12**:

Pü. *x*ᵛ*arsandīh*.

vaiδe ist verschrieben für *saiδe* (zu *saiδyā-* ‚der Gefallen'). Vgl. *sadayat̰* *12*.

vaiējō ‚schwingend' **8**:

Pü. ?

Statt *vaējō* Part. Yt. *19*, 92. Die Pü. ist wahrscheinlich in *vēžišn* zu korrigiren.

vakąuvarōiš ? **8**:

Pü. ?

Wahrscheinlich für *vakąm.varaoš*. Vgl. das vorhergehende *vaδairayoš*.

[1]*vaγδanəm* **3** c: *vaγδanəm sar gowēt narš vaγδanəm ē vināskār ān mart i vaγδān apē sūmbēnd.* ‚*vaγδanəm* heisst Kopf, *narš vaγδanəm* der Kopf eines Mannes, [wenn ein Sünder den Kopf eines Mannes verletzt].' JACKSON AOS. Proceedings Dec. 1894, S. 155 übersetzt: ‚If a sinner crush the head of a man.'

[2]*vaγδanəm* **3** g:

Pü. *vaγδān*.

[3]*vaγδanəm* **4** a: s. *stārąm*.

vaxšaŋha ? **3** e:

Pü. *gōwišn i sūt* . . .

[1]*vača* **2** b:

Pü. *apar har 2 katār*.

vača steht für *uvača*. Vgl. BTHL. IF. *12*, 125.

[2]*vača* **3** e:

Pü. *gōwišn*.

**amavata vača*.

Pü. *amāvand gōwišnīhā*.

bərəzata vača.

Pü. *buland gōwišnīhā*. Yt. *10*, 89.

[3]*vača* 8:

Pü. *gōwišn*.

[4]*vača* 5: **vastrå̊sča *kəšå̊ bāmanivå̊*.

Pü. *vastrak i kart i bāmīk tarāz*. ‚Und fertige glänzende Kleider [Kleid aus glänzender Seide gemacht]' Yt. *17*, 14. Die Schreibung des Fr. beruht offenbar auf einer Verwechslung von ﻪ und ﻬ, wie sie ja häufig vorkommt; vgl. Cap. *14*. ﻬ in Verbindung mit ﻣﺮ wurde dann als selbstständiges Wort ﻣﺮ(ﻪ)ﻬ losgetrennt. ﻤﺴ statt ﻣﺴ ist übrigens ein Beweis, dass die Yaštstelle, die dem Zendisten vorgelegen haben mag, undeutlich oder verderbt gewesen sein muss. Vgl. DARM. 23.

vačå̊ 3 e, f: s. *uxδašna*.

xružda vačå̊ *3* e: Pü. *xružd gōwišnīhā*.[1]

haiϑəm vačå̊ *3* e: Pü. *āškārak gōwišnīhā*.[2]

paitiastō vačå̊ *3* f: Pü. *patīrišn gōwišn*.

vaδaya 8:

Pü. *vay*.

Vgl. Vd. *19*, 6 (*19*, 23 Sp.), wo die Pü. ﻧﻠﺍﻧ hat. Vgl. JACKSON, Reader 48, 92 und WEST, SBE. *18*, 217; *24*, 103.

vaδairayoš, vaδairayōiš ‚brünstig'[3] 8:

Pü. *vahār*.

vaδairayoš steht für *vaδairyaoš* vgl. Yt. *14*, 11; Pü ? HAUG 62 übersetzt: ‚A channel of water, a flowing canal, a spring.'

vaiδim, vaēδim 8:

Pü. *ākāsīh*.

vaδu.viδava; vaδu.vaδava ‚Witwe' 2 f:

Pü. *viδavak*.

HAUG 5 corrigirt *viδu.viδava;* doch liegt eine Verbindung von *vaδū-* ‚Frau, Weib' und *viδava-* ‚Witwe' vor; vgl. DELBRÜCK, Syntax *1*, 421.

vafra 8:

---

[1] Die Uebersetzung dieser Stellen ist, so lange man ihre Herkunft nicht kennt, zweifelhaft.

[2] Wegen *haiϑəm vačå̊* vgl. *haiϑūn ašavanō* Y. *11*, 1 und *haiϑūn.ašava.janasča* Yt. *10*, 38, 45.

[3] Von Kameelen gebraucht vgl. Yt. *14*, 11. 12. 39; *17*, 13.

Pü. *vafr.*

vaəri **8**:

Pü. *vahār.*

varəri steht für *varəhri;* vgl. BTHL. Grd. d. iran. Phil. *1*, § 268, 46; HORN, Np. Et. 243.

vaəhat̰ **12**:

Pü. *guft.*

Verschrieben statt *sarəhat.*

vaəhānō **8**:

Pü. *nihān.*

vaəhąm ? **3** g:

Pü. *pušt i pahan.*

vaəhå **3** f.: s. *uxδašna.*

vana **8**: Pāz. *van.*

vanaēmā **4** d: s. *vərədā.*

vanatanąm **2** f.: s. *vanta.*

vanatāhua **2** f: s. *vanta.*

vanaite **8**:

Pü. *vānēt.*

vanatąm **8**:

Pü. *vānītār.*

vanarə **8**:

Pü. ?

vankrəm ? **8**:

Pü. *vas.*

vanta **2** f: *vanta, *vantāhva, *vantanąm.*

Es ist von schönen Frauen die Rede: (*žan*) *u ka xūp.*

vayozuštō ? **27** b:

Pü. ?

Vgl. DARM. 28 und WEST SBE. *37*, S. 79; BTHL. IF. *12*, 125 trennt: *vayō* + *zuštō.*

vayå **2** b:

Pü. *apar ahravan u druvandān.*

Statt *uvayå;* die Pü. ist unverständlich.

vayåi **2** b:

Pü. *apar har 2* (Pāz.) *aināṇān ?*

Statt *uvayå;* das *-i* ist offenbar das phl. Pron. *i*, welches vom Zendisten fälschlich dazugenommen wurde. Die Pü. ist unverständlich. Soll das letzte in Awestabuchstaben geschriebene Wort: *āδēnān* (= np. *āyīnān*) sein?

vayåsčit̰ 2 b:

Pü. *apar 2 martān* (?) *nēwak u vat.*

Statt *uvayåsčit̰.*

vavaxδa 2. Sing. Perf. Akt. 8:

Pü. *guft.*

vavčata 11:

Pü. ?

Da die Wörter des Cap. 11 sämmtlich mit *m* beginnen, liegt jedenfalls eine verderbte Form vor. Die Pü. ist undeutlich; in K. *grift* oder *kart.*

varəana ‚Kraushaar' 8:

Pü. *varsak.*

Für *varəna.* HAUG 63 übersetzt: ‚A bit of cloth, or small bag, in which medicines or drugs are put,' fügt aber in der Note hinzu: ‚This is doubtful.'

varəkahe ‚Blatt' 8:

Pü. *vark.*

Vgl. HORN, Np. Et., Nr. 203.

varəčå 8:

Pü. *vas varčišn.*

Nach der Pü. ist *aš.varəčå* zu erwarten. Yt. *19*, 57. [Pahlavi] liest JAM. *varzân;* [Pahlavi] ist wahrscheinlich fehlerhaft statt [Pahlavi].

varətata 8:

Pü. *vartīn.*

varətata ist nach der Pü. 2. Pl. Imp.

varəδa 3 h:

Pü. *vālīt ēstē ku frapīh.* ‚Sei gewachsen, d. h. fett.'

varəδaia 8:

Pü. *vālēt.*

Statt *varəδaya.* Die Pü. ist auffallend. Man sollte [Pahlavi] *vālīn* erwarten. Vd. *2*, 4 (*2*, 13 Sp.).

varəϑra 8:

Pü. *pērōžkar.*

Statt *vərəϑra.*

varəmanō 3 h: s. *aγryotəmō.*

varəšyo 8:

Pü. *vurtīk.*

varo 8:

Pü. *vārān.*

Statt *vārō.*

varō 3 g:

Pü. *var.*

varto 8:

Pü. *vašt.*

varnava 8 ?:

Pü. *ōftak* ?

Für *varənava* Yt. 5, 90.

varsa 3 b:

Pü. [*mōδ*] *ān i apar sar* ,das Haar auf dem Kopfe'.

varsča 4 c: *gātumča* **varča zrvānəmča.*

Pü. *pa . . . dātawar gās var* (,Ordal') *u žamān* ?

vasoxšaϑrąm 3 h:

Pü. *hāmak xᵛatāδīh.*

vastra 8:

Pü. *vastrak.*

vasmi 8:

Pü. *kāmak.*

Zur Form und Pü. vgl. Y. 29, 9.

vahištahe 4 c: s. *frāraiϑya.*

vahištəm 8:

Pü. *pahlum.*

vahmāi 8:

Pü. *nyāyišn.*

vahməmča 4 g: s. *yasnəmča.*

[1]*vā* 4 a: *vaēdā.*

[2]*vā* 27 a: s. *antarəiϑwam.*

vāxš 3 e:

Pü. *vāng.*

**xšayat̰ vāxš.*

Pü. *pātixsāh gōwišnīhā.*

**namra vāxš.*

Pü. *āpāt gōwišn* ‚ehrerbietige Worte sprechend‘.

vāxš bərətibyō vārəϑraγnibyō.

Pü. *gōwišn barišnīh i pērōžkarīhā* ?

vātəm 8:

Pü. *vāt.*

vāčim 8:

Die Pü. *ast yāδ ku vināš* ‚Es gibt Stellen, wo es Sünde (bedeutet)‘ ist mit dem Wort nicht zu vereinbaren.

vāiti ? 25 a: *handāčišn ān bavēt ka pa vināskārīh hač pas i kas davēt.* ‚. . . . ist, wenn einer, indem er sündigt, hinter dem Schwächern herläuft.‘ Die Stelle ist wahrscheinlich verdorben. Zu *handāčišn* vgl. die Pü. von *voiϑwa.*

vāraiti 8:

Pü. *vārēt.*

vārəϑraγnibyō 3 e: s. *vāxš.*

vāstrayaŋhva ‚Betreibe Landwirtschaft‘ 8:

Pü. *kār varzišn.*

vāstrayarəhva ist Imperativ; Haug 63 übersetzt: ‚agriculture‘ und bemerkt 119 dazu: ‚It looks like a loc. pl. of *vāstrya*, an agriculturist.‘

vāstrāt̰ 5: s. *vača.*

vərətka ‚Nieren‘ 3 g:

Pü. *vurtak.*

Statt *vərəδka* Vd. *18,* 138 Glosse (Sp.) vgl. Bthl. IF. *3,* 168; Wackernagel, Ai. Gr. i, 135.

vərədā 4 d: *yehyā vərədā vanaēmā drujim.*[1]

Pü. *kē pa ān i ōi vurtīh vānīhast.* Y. *31,* 4; Vd. *20,* 8 (*20,* 20 Sp.) vgl. Darm. 19.

vərədvō 8:

Pü. *narm.*

Statt *varədvō.*

vərənavat̰, vərənvat̰ 8:

Pü. *varavišn.*

Wegen *varavišn* vgl. Horn, Grd. d. iran. Phil. *1,* 2, S. 128.

[1] Geldner schreibt in seiner Ausgabe Y. *31,* 4 *drujəm*, obwohl Pt. 4 und I. 2 *drujim* haben, gibt aber Vd. *20,* 8 wieder *drujim* den Vorzug.

vərənyte **8**:

Pü. *āpus*.

Steht für *vərənūite* Vd. *18*, 35.

vərəzyat̰ **8**:

Pü. *varzišn*.

vəhrkahe **8**:

Pü. *vurk*.

vō **2** d:

Pü. *šmāk* [*i gāsānīk*].

[1]*vo* **2** d, **8**:

Pü. *šmāk*.

[2]*vo* **4** b: s. *fradaϑəm*.

voiō ‚Wehruf' **25** b:

Die Pü. ist offenbar verdorben.

voiϑwa ‚zu jagen' **8**:

Pü. *handāčišn*.

Zu *vāy-* vgl. Y. *57*, 29 (*56*, 11 Sp.), Vd. *15*, 5 (*15*, 17 Sp.).

vostrəm **8**:

Pü. *vindišn*.

Für *vōistrəm*.

vohu **8**:

Pü. *vēh*.

vohugaonəm **3** b: s. *gaesa*.

vohuni **3** h: Pü. *xūn*.

vånha **12**:

Pü. *marak*.

Statt *sårəha*.

vąϑwa ‚Heerde' **8**:

Pü. *ramak*.

viusaiti **8**:

Pü. *uzāyišn*.

Steht statt *vī.usaiti* vgl. Vd. *19*, 28 (*19*, 91 Sp.).

vikayo **8**:

Pü. *vikās*.

vičā **8**:

Pü. *apē*.

vičidārō ? **8**:

Pü. *vičītar gāsān.*

vičidārō ist eine Pāzandform.

[1]*vitasti* **8**:

Pü. *vitast.*

Steht für *vītasti.*

[2]*vitasti* **27** a:

Pü. *čigōn 12 angust* ‚Soviel wie 12 Finger'.

viduš **8**:

Pü. *ākās.*

vindat̰ **8**:

Pü. *vindāt.*

vivišdātō, višdātō **5**: **kō asti t̰kaēšō* **višātō.*

Pü. *katār ast dātawar i ākās dāt.* ‚Wer ist ein erlesener Richter? [Wer ist ein gesetzeskundiger Richter?].' *višdātō* steht für *višātō* = ai. *vi-khyāta-* ‚erleuchtet'. *višdātō* ist aus [Pahlavi] *viškātō, višātō* (K.) verschrieben; das ursprüngliche [Pahlavi] *k* von [Pahlavi] *šk, š* wurde offenbar als [Pahlavi] *d* gelesen. Vgl. BTHL. IF. *12,* 140.

viro **4** f: s. *yārədrāǰo.*

visō ? **8**:

Pü. *vis.*

vise ‚ich nehme an' **8**:

Pü. *patīrēm.*

viste ? **8**:

Pü. *vindēt.*

vispa **8**:

Pü. *harvisp.*

Statt *vīspa.*

vispača **4** c: s. *frāraiϑya.*

vispāi **3** h: s. *aṇhuš.*

vispō **3** h: s. *aṇhuš.*

vizuta **26**: ‚Beim Ausruf der Waaren (seitens des Händlers).' Loc. Sing. So im Anschluss an die Pü.: *vāčārakānīh bavēt* ‚Handel ist'.

vī **2** d: *ast yāδ* [*ku*] *šmāk u ast yāδ ku xᵛāhišn.* ‚Es gibt Stellen, wo es 'euch', und solche, wo es 'Wunsch' heisst.' *vī* für *və* ‚euch'. *vī* = *xᵛāhišn* ?

vīkaiehe **27** b: s. *t̰kaēšahe.*

vīčiϑrəmčit ‚ausgezeichnet' **25** b:

Statt *vīčiϑəmčit̰* vgl. Yt. *12*, 1 (Pt. 1, E. 1) N. *108*. Pü. ?

vīspe **3** g: s. *naēmą.*

vyāxanąm **5**: s. *karšo.*

vyāxtihava **2** f: Instrum. ‚Mit ihrem Schmucke'.

Pü. *ka ārāstak* ‚wenn geschmückt'. Vgl. Caland, KZ. *33*, 303.

raočaŋhąm **27** b: s. *xšafa.*

raōčaŋhəm **17**:

Pü. *rōšnīh.*

raoδat̰ **17**:

Pü. *rust.*

raere **17**:

Pü. *rāt.*

raere steht für *raire* 3. Sing. Perf. Med. von *rā-*.

raēva **17**:

Pü. *rayōmand.*

ratubya **4** c: s. *frāraiϑya.*

raϑwya **4** c: s. *frāraiϑya.*

raϑwyå **3** f: s. *uxδå.*

rafnə **17**:

Pü. *rāmišn.*

razō ‚Zier, Schmuck' **17**:

Pü. *vīrāst.*

rāǰim ‚Reihe' (?) **17**:

Pü. *rēš.*

Vgl. Hübschmann, Pers. St., S. 66. Anstatt phl. *rēš* möchte ich jetzt *ražakīh* lesen.

rāna **3** g:

Pü. *rān.*

rāząm **5**: s. *karšo.*

rāštəm **17**:

Pü. *razistak*.

urua **3** d:

Pü. *rōδ*.

Statt *urva*. Die Pü. ist unverständlich, setzt etwa *uruδa* = *raoδa* voraus.

uruδiδieiti **9**:

Pü. *ērixt*. *uruδiδieiti* steht für *urviδyeiti*, Wurzel **vrid*, nach der Pü. ‚verletzen, schädigen', vgl. Skh. 243; vielleicht ist got. *wreitan*, nhd. *reissen, ritzen* zu vergleichen. Vgl. jetzt BTHL. IF. *12*, 113.

uruϑaṯ ? **9**:

Pü. *draxt*.

uruϑaṯ gehört jedenfalls zu *uruϑ-* ‚wachsen'; wie die Pü. *draxt* ‚Baum' damit zusammenhängt, ist einstweilen noch unklar.

uruϑwarə **3** g:

Pü. *škamb*.

Zur Pü. vgl. np. *šikamba*.

urunaēča **3** h: s. *havaŋhəm*.

urva **9**:

Pü. *ruvān*.

urvaesa, urvaēsa **9**: s. *urvaēsō*.

Pü. *vartišn*.

urvaēδąs, urvaēδąm **9**:

Pü. *ēring*.

urvaēδąs ist wahrscheinlich Part. derselben Wurzel, die in *uruδiδieiti* vorliegt; auf diese Weise lassen die beiden durch die Pü. gleich übersetzten Wörter auf eine gemeinsame Grundform zurückführen.

urvaēsō **9**:

Pü. *asprās*.

Die Pü. ist unvollständig; wahrscheinlich stand ursprünglich *vartišn i asprās*, vgl. *urvaesa*.

urvatəm **3** g:

Pü. *rōtīk*.

urvaϑō **9**:

Pü. *dōst*.

saē ,Waisenkind' **2** f:

Pü. *apurnāy kē pit nē živandak.* ,Ein Kind, dessen Vater nicht mehr am Leben ist.' *saē* ist aus der Composition losgerissen. Vgl. Bthl., Idg. F. *11*, 133.

saxta **12**:

Pü. *sačišn.*

sadayat̰ **12**:

Pü. *sahēt.*

[1]*saŋhəm* **3** e:

Pü. *saxᵛan.*

[2]*saŋhəm* **3** e: s. *antəmčit̰.*

[3]*saŋhem* **12**:

Pü. *saxᵛan.*

sarəδa **4** g: s. *yavahe.*

sāsnå **3** f: **gūštā sāsnå.*

Pü. *nigōšišn āmōčišnīh.* Vgl. Y. *29*, 8; *31*, 18.

səvišta **12**:

Pü. *sūtxᵛāstār.*

siδiat̰ ,er spaltet' **12**:

Pü. *nisihēt.*

Zu *saēd-*, *hisiδyat̰*, Yt. *8*, 54; *ā-sista-*, Y. *60*, 3. Vgl. Horn, Np. Et., N. 922.

sukəm ,Gesicht' **12**:

Pü. *vēnišn.*

Statt *sūkəm* Yt. *14*, 29.

suča **12**:

Pü. *vēnāk.*

Statt *sūčā* Y. *30*, 2.

surahe **4** g: s. *yaoščini.*

suri ,Haut' **3** b:

Pü. *pōst i živandak martum.* ,Haut eines lebenden Mannes.' Zu lit. *skurà* Bthl., Grd. d. iran. Phil., § 55.

suši **3** g:

Pü. *suš.*

sūrå **12**:

Pü. *awzār.*

skaptəm **12**:

Pü. *škaft.*

Vgl. HÜBSCHMANN, Pers. Stud., N. 787.

sčindayat̰ **12**:

Pü. *škast.*

Sonst *sčandayat,* vgl. *sčandayeinti* Yt. *13,* 31; *sčandayeiti* (Pt. 1) Yt. *14,* 62.

staxtō **12**:

Pü. *stēžēt.*

Vielleicht Inf. ,um zu vergewaltigen'.

staxrō **12**:

Pü. *sturk.*

Phl. *sturk* ist durch Ausgleichung von **stūr* (bal. *istūr*) an *buzurk* (np. *buzurg*) entstanden.

stāta **12**:

Pü. *ēstišn.*

stārąm **4** a: *nitəmačit̰ avaēšąm stārąm yaϑa narš *maδəmyehe vaγδanəm.*

Pü. *ānč i nitum hač ōšān stārān čand mart 1 i mayānak vaγδān.* ,Der kleinste dieser Sterne ist sogar wie der Kopf eines mittleren Mannes.' DARM. 17 übersetzt: ,La plus petite de ces étoiles est grande comme la tête d'un homme de taille moyenne.'

stənbya **12**:

Pü. *stēž.*

Vgl. BTHL. IF. *11,* 139.

stri **12**:

Pü. *žan.*

strīm **2** f:

Pü. *mātak.*

spaxštim **12**:

Pü. *pāspān.*

Zu *spaš;* vgl. *ava.spaštičina* und *ava.spašnaot̰* Yt. *11,* 5. BTHL., Grd. d. iran. Phil. I, § 86.

sparəha? **3** d:

Pü. *hačaδar i dandān.* ,Unter den Zähnen.'

spərəza **3** g:

Pü. *sparz.*

Vgl. Horn, Np. Et., N. 702.

snātō **12**:

Pü. *šust.*

snāvarə **12**:

Pü. *šusr.*

Die Pü. ist sicher ein Fehler; cf. V. *14*, 9.

snus **12**:

Pü. *sokīnīt* (*sōkīnēt*).

Vgl. Bthl., Grd. d. iran. Phil., § 86.

sraōni **3** g:

Pü. *srēnūk* oder *srēnak* ?

Zu phl. *srēn-* vgl. bal. *sarēn* aus **srēn.* Geiger, Et. d. Bal., N. 338.

sraoni.masā̊ **25** b: s. *pasvo.*

sraōšəm **3** f: s. *uxδəm.*

srayrim **7**: *ayra, ayrəm, srayrim.*

Pü. *ayryak.*

srayrim ist in *sr* = phl. *sar* ‚Kopf' und *ayrim* zu zerlegen. Dadurch wird die Stelle verständlich. Es ist also herzustellen: *ayra, ayrəm,* Pü. *sar; ayrim,* Pü. *ayryak. ayra, ayrəm* sind Formen des Substantivs, *ayrim* ist Form des Adjectivs.

sravatō **12**:

Pü. *xᵛaštāp.*

Vgl. *upasrvatō,* Pü. *apar xᵛaštāp kar* Vd. 7, 27.

sravat̰ **12**:

Pü. *srūt.*

srita **12**:

Pü. *apaspārt.*

srira **3** e:

Pü. *nēwak nikāh* ‚schönen Anblick habend, schön aussehend.'

srira steht statt *srīra.*

srīrəm **3** f: s. *uxδəm.*

srīrā̊ **12**:

Pü. *nēwak nikāh,* s. *srira.*

sruta **12**:

Pü. *nāmīk.*

srunaoiti, srunåiti **12**:

Pü. *nigōšišn.*

svō **12**:

Pü. *sūt.*

zaoϑra **20**:

Pü. *zōhr.*

zaošō, zaōšō **20**:

Pü. *dōšišn.*

zaešo, zaēšō **20**:

Pü. *zišt.*

Vgl. dazu HÜBSCHMANN, Pers. Stud. S. 70.

zaēnaŋha, zanaŋha **20**:

Pü. *zēnāvand.*

zaēmanō **4** f: *yaētuš zaēmanō.*

Pü. *mat zēnāvand* ? Zu *yaētuš* vgl. Y. *1*, 2 (*1*, 6 Sp.) *yaētuš-təmāi,* Pü. *matārtum* und zu *zaēmanō* Y. *44*, 5 (*43*, 5 Sp.) *zaē-māčā,* Pü. *zēnāvandīh.* DARM. 21 gibt keine Uebersetzung. Die Pü. erklärt er falsch durch ‚venu vivant'. Vgl. HAUG 56, Note.

zaurva **20**:

Pü. *zarmānīh.*

zatō, ǰatō **20**:

Pü. *žat.*

In M. ist *zatō* statt *ǰatō* verschrieben.

zaδaŋha, zaδaha **3** g:

Pü. *kūn.*

Vgl. Einleitung, S. 3.

zanta **20**:

Pü. *šnāsīnišn.*

Eine Nominalform der Wurzel *zan-* ‚kennen, erkennen'.

zaraϑuštra **4** e: s. *yava.*

zasta **3** g, **20**:

Pü. *dast.*

zastavaṯ **20**:

Pü. *tuvān.*

Vgl. Y. *29*, 9.

zā **4** a: *yaϑa *īm *zå.*

Pü. *čand ēn zamīk* Y. *19*, 7.

zāmaoiō ‚Schwiegersohn' **20**:

Pü. *dāmāt.*

zāmaoiō steht für *zāmaoyō* aus **zāma-vya.* Vgl. afgh. *zum* GEIGER S. bayr. AW. xx (1893), I, 28.

zāvarə **20**:

Pü. *zōr.*

zārasča ‚Galle' **3** g:

Pü. *zahrak.*

Vgl. HÜBSCHMANN, Pers. Stud., S. 71.

zəŋa **3** g:

Pü. *zang.*

zəŋa steht für *zərəga, zanga.* Vgl. Vd. *8*, 65 (*8*, 207 Sp.).

zəmana **20**:

Pü. *mizd.*

HAUG 30 liest die Pü. *mozd;* es liegt jedoch nur ein Schreibfehler vor. Vgl. N. *17* und Vd. *13*, 50 (*13*, 166 Sp.).

[1]*zəmō* **5**: s. *karšviå.*

[2]*zəmō* **26**: **kvačiṯ aiŋhå zəmō.*

Pü. *čikāmči 1 pa ēn zamīk har yāδ rāδ guftak.* ‚Irgendwo auf dieser Erde [von jedem Orte kann die Rede sein].' Yt. *12*, 22. Vgl. DARM. 26 und HAUG 74.

zərəδaiem **20**:

Statt *zərəδaēm;* Pü. ist ausgelassen.

zita ? **20**:

Pü. *awzāyēt čigōn ārāδišn* ?

Vielleicht gehört aw. *zita* zu demselben Stamm, wie phl. *aw-zāy-ēt,* also zu einem Stamm ir. **zāy-.* HORN's Etymologie von phl. *awzāyēt* (Np. Et., S. 23) ist unmöglich. Vgl. dazu HÜBSCHMANN, Pers. Stud., S. 16.

zinda **20**: **zanda yātumənta.*

Pü. *zand yātūk* Vd. *18*, 35 (*18*, 116 Sp.). DARM. 24 übersetzt: ‚Les Zandes livrés à la sorcellerie.'

zī **20**:

Pü. *či nimāyišnīk* ‚denn, hinweisend‘.

zurō **20**: s. *avarətå*.

zuša **20**:

Pü. *x^v astak*.

Phl. *x^v astak* steht wahrscheinlich für *x^v āstak;* vgl. N. 92, wo *frazušō* durch phl. *frāč x^v āstak* wiedergegeben ist.

zušta ? **20**:

Pü. *drahm*.

zå **20**:

Pü. *zamīk*.

zą϶ra **20**:

Pü. *zāt*.

JAM. 30 schreibt: *zâthwa*.

zgərəgnəm **20**:

Pü. *girt*.

Statt *zgərəsnəm*. Vgl. BTHL., IF. *10*, 7.

zyeit̰ **25** b:

Pü. *zīnītār*.

zyeit̰ ist vielleicht aus *zyāti* verdorben. Vgl. *zināt̰* Y. *11*, 5. *hačaš dātastān i aparakīhā* ?

zyąm **20**:

Pü. *zamastān*.

zrva **20**:

Pü. *žamān*.

zrvānəmča **4** c: s. *varsča*.

šaošaiti **5**:

Pü. *rawēt*.

Vgl. BTHL., Grd. d. iran. Phil. *1*, § 328, 2.

šaōiϑrō, šoiϑrō **5**:

Pü. *rōstāk* (*rōδastāk*).

**šōiϑro-* ist aus der Komposition losgelöst; s. *xšaϑrō*.

šaētō **5**:

Pü. *x^v āstak*.

šaito **5**:

Pü. *šātīk*.

Statt *šātō* vgl. Pt 4 zu Y. *60*, 11.

šāma **3** g:

Pü. *riyišn*.

Vgl. *fra-šāimna*, Pü. *riyān*, N. *37*.

šənm ? **5**:

Pü. *tēg*.

Vgl. BTHL., Grd. d. iran. Phil. *1*, § 12, HÜBSCHMANN IF. Anz. *6*, 32.

šieiti **5**:

Pü. *mānišn*.

suąs ? **25** b:

Vielleicht zu *šyav-*, vgl. *frašusaiti* Vd. *4*, 17. Die Pü. ist verderbt.

šutasme ? **5**:

Pü. ?

šuδəm **5**:

Pü. *šuδ* (oder *sōδ* ?).

šustəm **5**:

Pü. *vitāxt*.

Steht für *xšustəm* vgl. Y. *51*, 9 (*50*, 9 Sp.)

štuiti **5**:

Pü. *stāyišn*.

Vgl. BTHL., Idg. F. *11*, 133.

šyātō **5**:

Pü. *āsānīh*.

šyātō stammt, nach der Pü. zu schliessen, aus Y. *51*, 8 (*50*, 8 Sp.).

žnma **3** g:

Pü. *zānūk*.

žnma ist wahrscheinlich aus *žnūm* verderbt. JAM. 11 schreibt auch so.

haoiō **3** g: **haōyō dašinō*.

Pü. *hōy u dašn* ‚links und rechts'.

haosrauaṇhəm **3** h: s. *havaṇhəm*.

haousravaṇ́he **24**:

Pü. *xusravīh*.

Statt *haosravaṇ́he*.

haēna **24**:

Pü. *hēn.*

haiti **24**:

Pü. *ast.*

Zu *hant-* Part.

haiϑəm **3** e: s. *vačå.*

haiϑi **24**:

Pü. *āškārak.*

haiϑim **4** a: s. *vaēdā.*

hakat̰ **2** b:

Pü. *haknīn.*

Vgl. BTHL. IF. *12,* 94, Note 4.

hakərət̰ **2** b:

Pü. *ēvak i frārāst.*

haxa **24**:

Pü. *hambrātak.*

haxəm ‚Sohle' **3** g:

Pü. *hax i hačaδar i pāδ.*

Vgl. HORN, Np. Et., N. 103.

haxta ‚Schenkel' **3** g:

Pü. *haxt.*

Dazu die np. Glosse: *haxt šarm gāh zanān.* ‚*haxt* Schamort der Frauen'.

hačaite **4** b: *yaϑrā ašā *hačaitē ārmaitiš.*

Pü. *ānōk ku ašvahišt apāk buvandak mēnišnīh.* Y. *46,* 16 (*45,* 16 Sp.).

hačitā ? **24**:

Pü. *pākīh.*

[1]*haδa* **2** b:

Vgl. die Anm. im Text.

[2]*haδa* **24**:

Pü. *haknīn;* s. zu *hakat̰.*

haδaɒarō **24**: *fražām čigōn gōwēt haδaɒrō pąm mazdāi uxδąm fražām pānak ān i ōhrmazd saxᵛan.* ? DARM. 25 übersetzt: ‚Qui, récitée à Mazda, protège la fin.'

haδaɒrō **24**: s. *haδaɒarō.*

hapta **5**: s. *karšuąm.*

haptaŋhum **1**:

Pü. *haftūtak*.

hapsne **2** f: **hapaϑne* **afnaŋhvå* ‚mit einer Nebenfrau wer Vermögen hat'. Pü. *čigōn bavēt 2 žan u ēvak šōδ*. Vgl. Bthl. ZDMG. *43*, 668.

haŋhāma ‚Verbindung der Gelenke' **3** h:

Pü. *āranǰ i handām*.

Zu aw. *hāy-*, ai. *sāy-* (*si-*) ‚binden'.

haŋhuharəne ‚die zwei Kinnbacken' **3** g:

Die Pü. fehlt; vgl. Y. *11*, 4, wo die Pü. *ērvārak* hat.

hankārayemi **24**:

Pü. *hangartīnēm*.

handāta **24**:

Pü. *hamdahišnīh*.

handərəiti? **25** a: *handart* . . .

Jam. korrigirt *hañderekhti*. Die Pü. ist verderbt.

hama **25** b: s. *aiwi.gāme*.

havaŋhəm **3** h: *tanvaēča* **haosravaŋhəm urunaēča darəγəm havaŋhem*.

Pü. *tan husravīh u ruvān dēr axᵛīh*. ‚Guter Ruf der Person und der Seele langes Wolsein.'

harəta **24**:

Pü. *sardār*.

Zu *harətar-* ‚Ernährer, Beschützer'.

hazō ‚Gewalt, Raub' **25** b:

Pü. *staxmak* . . . (?)

Vgl. Y. *29*, 1; *33*, 12.

hāϑrəm ‚Abteil' **27** b: *aētəm nitəməm hāϑrəm ϑri.vačahim*.

Pü. *ē nitum patman i 3 gōwišn*. ‚Das kleinste Abteil [Zeitmass] (ist) 3 Worte enthaltend (dauernd).' Die Pü. fehlt in M.

horāča **3** a: **aorāča parāča tarasča*.

Pü. *avarōn u parōn u tarist*? Offenbar Adverbialbildungen von Präpositionen.

hiku ‚trocken' **24**:

Pü. *xušk.*

Vgl. Y. *61*, 30; Vd. *18*, 62.

hixšat̰, haxšat̰ **24**:

Pü. *haxt.*

Vgl. BTHL., Grd. d. iran. Phil. *1*, § 136, II; zur Pü. vgl. N. *9*.

hitō **3** e:

Pü. *frahātīhā.*

Zu aw. *hāy-*, ai. *sāy-* (*si-*) ‚binden' wie *harəhāma*.

hinčat̰ **24**:

Pü. ?

Vgl. BTHL., Grd. d. iran. Phil. *1*, § 130.

hizva **3** e:

Pü. *huzvān.*

hukərəfš **3** a:

Pü. *hukarp čigōn pasāčakīhā i handām* ‚von schönem Körper, nämlich mit Ebenmässigkeit der Glieder'.

hugaonəm **3** b:

Pü. *mōδ i pa handāmān yut hač ān i pa sar.* ‚Das Haar auf dem Körper mit Ausnahme des Kopfhaars.'

hutarəst ? **3** a:

Pü. *pas hač hamāk kustak* ?

hutāštō **3** a:

Pü. *hutāšīt čigōn xūpīh i pa ast* ‚schön gebaut, nämlich (gemeint ist) Schönheit des Knochenbaues'.

huvirąm **2** f:

Pü. *xūp vīr apāyišnīk būt.*

huraoδō **3** a:

Pü. *hurust čigōn xūpīh i gōšt* ‚schön gewachsen, nämlich Schönheit des Fleisches'.

hvarə **4** b: s. *uzāiti.*

hvoištō **4** e: s. *yoištō.*

hvąm **24**:

Pü. *xᵛēš.*

x^v*aēδəm* ‚Schweiss' **3** h:

Pü. *x*^{v}*ēδ*.

x^v*aŋha* **2** f:

Ohne Pü.

x^v*arahe* **25**:

Pü. *x*^{v}*ar čigōn rēš ān āmār *ka xōn hačaš āyēt pas tākaš ku čigōn u čand pa či žanēt ān i hač bunaš rēš ān i hač ān apē awzāyēt.* ‚Nämlich eine Wunde von der Bedeutung (oder Absicht), dass Blut herauskommt.' Der übrige Theil der Stelle ist unsicher. Haug's Uebersetzung ist unsinnig: ‚The sin of wounding any one and causing the blood to flow, or retarding the cure of a wound and thus increasing the injury.'

x^v*arōčiϑrəm, x*^{v}*arōčiϑanąm* **3** c: s. *amąsta.*

Zum I. Theil sind folgende Verbesserungen nachzutragen:

S. 184, Z. 4 b, W. 5 lies *yūšmākəm*; S. 186, Z. 6 b, W. 7 lies *hēnd*; S. 190, Z. 9 b, W. 2 lies *ax*^{v}*īh,* W. 4 lies *vispō,* Z. 11 b, W. 8 lies *ašuδišn*; S. 191, Z. 9 b, W. 9 lies *hačaite*; S. 194, Z. 1 b, W. 1 lies *yoγəδa*; S. 197, Z. 9 b, W. 1 lies *airišto*; S. 198, Z. 6 b, W. 5 lies *vaxšīnītār*; S. 199, Z. 7 b, W. 9 lies *vurtīk*; S. 202, Z. 4 b, W. 9 lies *apaspārt*; S. 206, Z. 2 b, W. 8 lies *fražām*; S. 207, Z. 6 b, W. 4 lies *āmōčišnīh*; S. 209, Z. 7 b, W. 11 lies *ax*^{v}*či*; S. 212, Z. 10, W. 9 lies [illegible], *dava-*. In den Verbesserungen Z. 9 lies hinter *afsinīhēt*: Z. 4, W. 7.

Im II. Theil sind folgende Verbesserungen vorzunehmen:

S. 115, Z. 22 lies *dātastān*; S. 136, Z. 24 lies *kunēt* statt *gīrēt*; S. 146, Z. 21, 22 lies (d. i. *paitī yeintī* statt (*paiti einti* B b 1; S. 147, Z. 32 lies *ardušča*; S. 153, Z. 20 lies *buyāt*; S. 161, Z. 13 lies *yava.*

Anhang.

Die Frage nach der Zeit der Aufschreibung awestischer Texte ist eigentlich verfrüht, da wir noch zu wenig Anhaltspunkte haben, um entscheiden zu können, ob schriftliche Texte die Zeit der Stürme des makedonisch-persischen, und der darauffolgenden Kriege bis in die Zeit Strabon's überdauert haben. Denn A. Ludwig S. kgl. böhm.

G. W. 1900 XII hat auf Grund zweier Angaben bei Strabo 733, 15 und Pausanias V, 27. 3 nachgewiesen, dass es im I. oder im Anfange des II. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung bereits geschriebene Texte gegeben haben muss. Derselbe Gelehrte nimmt allerdings und zwar mit grosser Wahrscheinlichkeit an, dass schriftliche Ueberlieferung aus der Zeit vor Alexander in die spätere nicht hinübergerettet worden ist.

So wichtig eine endgiltige Lösung dieser Frage für die Altersbestimmung des Frahang i oīm wäre, da in ihm Awestastellen aus teils erhaltenen teils verlorenen Texten citirt werden, glaube ich doch für eine beiläufige Zeitangabe seiner Abfassung genügende Gründe anführen zu können.

I. Der Frahang i oīm muss zu einer Zeit abgefasst worden sein, als sich das Verständnis für die Awestatexte schon stark vermindert hatte. Dies geht nicht nur aus dem Zwecke des Frahangs, der ausschliesslich grammatische und lexikalische Belehrungen enthält, hervor, sondern auch aus der teilweisen Unkenntnis des Verfassers selbst.

II. Dem Verfasser müssen geschriebene Texte zur Verfügung gestanden haben, da er sonst z. B. nicht *nā* (2 d) für *vā* u. s. w. hätte lesen können. Ausserdem heisst es am Anfange des Kap. II: *dātastān handačakīhā čigōn kē rāδ andar dēn saxᵛan mat ēstēt čand apastāk yuttar hačaš zand.* Richtschnur und Mass [dessen ist], wie [und] weshalb in den Religionsbüchern das Wort vorkommt; einige Awestastellen gibt es, denen die Erklärung fehlt.

Da nun für die Verminderung des Verständnisses der Awestatexte keine andere Ursache gefunden werden kann, als der makedonisch-persische und die darauffolgenden Kriege, muss der Frahang, gleichgiltig ob die Awestatexte erhalten blieben oder neu redigirt werden mussten, aus viel jüngerer Zeit stammen. Wegen der altertümlichen Lautgestalt der meisten Pahlaviwörter möchte ich gleichwol nicht wesentlich über die Zeit der Arsakiden hinausgehen.

Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda.

Von

L. v. Schroeder.

Als ich vor Jahren meine Arbeit über ,Pythagoras und die Inder'[1] schrieb und den Nachweis zu liefern suchte, dass der sagenumwobene griechische Philosoph und Ordensstifter seine Weisheit zum grössten Theile aus Indien übernommen habe, da legte ich neben vielem Anderen auch ein Gewicht auf das seltsame, mir damals noch unerklärlich scheinende Bohnenverbot des Pythagoras, welches mit dem entsprechenden Verbot in den Yajurveden (*na mâshânâm açnîyât*) so überaus merkwürdig zusammenstimmt. Ueber die Herkunft der pythagoräischen Lehren denke ich in der Hauptsache heute noch ebenso, wie vor siebzehn Jahren; bezüglich des merkwürdigen Bohnenverbotes bin ich aber inzwischen zu wesentlich anderen Anschauungen gelangt, welche darzulegen schon die Pflicht der Wahrhaftigkeit von mir fordert. Und ich erfülle diese Pflicht um so lieber, als jenes bisher unerklärlich erscheinende Verbot unter dem neugewonnenen Gesichtspunkte sich sehr schön erklärt und in den Bestand uralt-indogermanischer Sitten und Bräuche einrückt.

Es empfiehlt sich zunächst, den bisherigen Stand der Frage kurz zu skizziren.

Das Bohnenverbot des Pythagoras, resp. das Verbot des Bohnenessens seitens dieses Philosophen, wird im Alterthum oft erwähnt. Bekannt ist die faba Pythagorae cognata des Horaz (Sat. 2, 6, 63)

[1] Leipzig 1884, Verlag von Otto Schulze.

u. a. m. Wenn Aristoxenus bei Gell. dagegen behauptet, dass Pythagoras, weit entfernt, die Bohnen zu verbieten, dieses Gemüse vielmehr vorzugsweise empfohlen habe, so ist darauf um so weniger Gewicht zu legen, als, wie schon Zeller scharfsinnig bemerkt hat, gerade der Widerspruch des Aristoxenus voraussetzt, dass das Bohnenverbot schon damals dem Pythagoras beigelegt wurde, wenn es auch von denjenigen Pythagoreern, deren Ueberlieferung er folgte, nicht anerkannt wurde.[1]

Der Grund des Bohnenverbotes soll von den Pythagoreern standhaft verschwiegen worden sein. Neugierige Frager wurden von den Schülern des Philosophen mit der Antwort ‚ipse dixit' abgefertigt. Schon das Alterthum erging sich infolgedessen in mancherlei Vermuthungen über die Gründe des Verbotes, ohne dabei zur Klarheit zu gelangen. Wie sehr gerade dieser seltsame, dunkle Punkt die Phantasie der Zeit beschäftigte, sieht man unter Andrem auch aus der sonderbaren Geschichte, Pythagoras sei auf der Flucht erschlagen worden, weil er es verschmähte, sich über ein Bohnenfeld zu flüchten.[2]

Sehr merkwürdig ist es nun in der That, dass wir in den ältesten indischen Ritualtexten, im sogenannten Yajurveda, eben dasselbe Verbot finden; zwar nicht als allgemeine Lebensregel, aber doch als Verbot für die Zeit, wo der Opfernde sich in frommer Observanz zum Opfer würdig vorzubereiten strebt; und zur Begründung wird bemerkt, die Bohnen seien nicht opferrein, nicht opferwürdig, opferfähig. Sowohl die Mâitrâyaṇî Saṃhitâ (1, 4, 10), als auch das Kâṭhaka (32, 7), also die ältesten Yajurveden, deren

---

[1] Vgl. meine Arbeit ‚Pythagoras und die Inder' p. 35.

[2] Vgl. zu alledem Zeller, *Die Philosophie der Griechen und ihre geschichtliche Entwicklung,* Th. I (4. Aufl.), S. 291, Anm. 1; p. 292, Anm. 1. — Nach Jamblichus, *De vita Pythagor.* 214 hätten die Anhänger des Pythagoras lieber sterben, als seine Satzungen über die Bohnen unbeachtet lassen wollen: Περὶ δὲ ἀνδρείας πολλὰ μὲν ἤδη καὶ τῶν εἰρημένων οἰκείως καὶ πρὸς αὐτὴν ἔχει, οἷον τὰ περὶ Τιμύχαν (θαυμαστὰ ἔργα) καὶ τὰ τῶν ἑλομένων ἀποθανεῖν πρὸ τοῦ τι παραβῆναι τῶν ὁρισθέντων ὑπὸ Πυθαγόρου περὶ κυάμων καὶ ἄλλα τὰ τῶν τοιούτων ἐπιτηδευμάτων ἐχόμενα, ὅσα τε Πυθαγόρας αὐτὸς ἐπετέλεσε γενναίως etc. Ich glaube nicht, dass Nauck mit Recht περὶ κυάμων als ‚additamentum insipidum' eingeklammert hat.

Entstehung etwa in das neunte bis zehnte Jahrhundert vor Chr. zurückreichen dürfte, geben dem Opfernden die Vorschrift: *na mâshânâm açnîyât* ‚er esse keine Bohnen'. Die Mâitr. Saṃhitâ fügt als Grund hinzu: *ayajñiyâ vâi mâshâḥ* ‚die Bohnen sind ja nicht opferrein', während das Kâṭhaka an der entsprechenden Stelle (32, 7) die Bohnen als *amedhya* bezeichnet, ein Synonym zu *ayajñiya,* welches das Petersburger Wörterbuch durch ‚nicht opferfähig oder -würdig, unrein, unheilig, nefastus' wiedergiebt.

Ganz möglich ist es übrigens, dass auch Pythagoras ursprünglich — wie die Inder — die Enthaltung vom Bohnengenuss nur für gewisse Zeiten vorschrieb, in welchen man sich besonders rein und würdig zu halten habe. Bei einer solchen Annahme würde sich wenigstens der vorhin angeführte Widerspruch des Aristoxenus und die aus demselben hervorgehende Differenz in der pythagoreischen Ueberlieferung auf das Beste erklären. Bezog sich das Verbot des Pythagoras nur auf gewisse Zeiten und liess er im Uebrigen die Bohnen als empfehlenswerthes Gemüse gelten, dann stand er ganz auf dem Standpunkte der Inder.

Es wird mir wohl Niemand einen Vorwurf daraus machen, dass ich seinerzeit diese von mir bemerkte Congruenz eines vedischen Bohnenverbotes mit dem pythagoreischen in der Kette meiner Beweisführung von der indischen Herkunft der pythagoreischen Lehren mit verwerthet habe. Dennoch befand ioh mich dabei in einem Irrthum, denn der Punkt ist in dieser Beziehung nicht beweiskräftig. Das lehrt eine wichtige Thatsache, welche mir damals, als ich jene Arbeit schrieb, unbekannt war: Das Erscheinen desselben Bohnenverbotes auch bei den alten Römern, unter Umständen, welche eine eventuelle pythagoreische Beeinflussung von vornherein ausschliessen, und in einem Zusammenhange, welcher sehr lehrreich, ja ganz dazu angethan ist, das erwünschteste Licht in die bislang dunkle Frage nach dem Ursprung des seltsamen Verbotes fallen zu lassen.

Es ist die so überaus conservative, an Alterthümlichem reiche sacrale Tradition der Römer, welcher wir dieses Licht verdanken. Nach dem Handbuch der römischen Alterthümer von Marquardt

und Mommsen[1] durfte der römische Flamen Dialis ‚nichts Unreines berühren, nicht einen Todten oder ein Grab, nicht Bohnen, die den Unterirdischen heilig sind, nicht die Ziege, weil sie mit der fallenden Sucht behaftet ist, nicht ein Pferd, weil dessen Galle giftig sein soll, nicht einen Hund, nicht gesäuerten Brodteig, noch rohes Fleisch‘.

In der That berichtet uns z. B. Gellius 10, 15, 12 (mit Berufung auf Fabius Pictor, lib. I): Capram et carnem incoctam et hederam et fabam neque tangere Diali mos est neque nominare. Also der Flamen Dialis durfte nach ihm die Bohne nicht berühren, ja nicht einmal beim Namen nennen![2]

Dasselbe sagt auch Festus epitome p. 87, er fügt aber auch die für uns hier besonders wichtige Motivirung des Verbotes hinzu: Fabam nec tangere, nec nominare Diali flamini licet, quod ea putatur ad mortuos pertinere. Nam et Lemuralibus jacitur larvis, et Parentalibus adhibetur sacrificiis, et in flore ejus luctus litterae apparere videntur.

Wesentlich das Gleiche lesen wir auch bei Plinius n. h. 18, 118. 119, und zwar bezüglich der Motivirung des Verbotes mit Berufung auf Varro. Ich setze die ganze Stelle (n. h. 18, 117—119), die für uns wichtig und interessant ist und auf die wir uns noch mehrfach zu beziehen haben werden, hierher (Plin. n. h. 18):

(117). Sequitur leguminum natura, inter quae maxumus honos fabae, quippe ex qua temptatus sit etiam panis. — fabae multiplex usus omnium quadrupedum generi, praecipue homini. frumento etiam miscetur apud plerasque gentes, et maxime panico solida ac delicatius fracta. (118) Quin et prisco ritu pulsa faba suae religionis diis in sacro est, praevalens pulmentari cibo et hebetare sensus existimata,

---

[1] J. Marquardt und Th. Mommsen, *Handbuch der römischen Alterthümer,* Bd. VI, 2. Aufl. (Leipzig 1885); *Röm. Staatsverwaltung,* Bd. III, 2. Aufl., besorgt von G. Wissowa, p. 330.

[2] Bei der Prüfung der Stellen klassischer Autoren hat mich mein verehrter College, Herr Prof. E. Bormann, wiederholt in freundlichster Weise unterstützt, wofür ich ihm hier meinen herzlichsten Dank sage.

insomnia quoque facere, ob haec Pythagoricae sententiae damnata, ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae sint in ea, qua de causa parentando utique adsumitur. (119) Varro et ob haec flaminem ea non vesci tradit et quoniam in flore ejus litterae lugubres reperiantur. in eadem peculiaris religio, namque fabam utique ex frugibus referre mos est auspici causa, quae ideo referiva appellatur. et auctionibus adhibere eam lucrosum putant. sola certe frugum etiam exesa repletur crescente luna. aqua marina aliave salsa non percoquitur.

Es hat also in Rom seine eigene Bewandtniss mit der Bohne. Sie hat ihre peculiaris religio. Vor Allem aber finden wir auch hier das Bohnenverbot, und zwar bei einem Priester, der auf Reinhaltung seiner selbst besonders bedacht sein soll; und, was noch wichtiger ist, zugleich auch eine durchaus einleuchtende Begründung dieses Verbotes.

Unrein ist nach einer über die ganze Erde verbreiteten Anschauung der Todte und Alles, was mit ihm zusammenhängt. Unreinheit bewirkt daher auch die Berührung mit dem Todtenopfer, — und dass die Bohnen gerade als solches eine Rolle spielten, ist uns für Rom sicher bezeugt.

Am 9., 11. und 13. Mai — also an drei nicht unmittelbar auf einander folgenden Tagen — wurden die sogenannten Lemurien gefeiert, Feste oder Opfertage der bösen Geister oder Gespenster, an welchen die Tempel geschlossen und Hochzeiten vermieden wurden. Und das Opfer, welches den Lemuren, den gespenstisch und gefahrbringend gedachten Seelen der Abgeschiedenen bei nächtlicher Weile dargebracht wurde, bestand — in Bohnen![1]

Besonders eindrucksvoll schildert uns Ovid dies Lemurenopfer im Mai, Fasti 5, 429—444:

Nox ubi jam media est somnoque silentia praebet,
Et canis et variae conticuistis aves,
Ille memor veteris ritus timidusque deorum

[1] cf. Marquardt-Mommsen a. a. O., p. 575.

Surgit. habent gemini vincula nulla pedes.
Signaque dat digitis medio cum pollice junctis,
Occurrat tacito ne levis umbra sibi.
Cumque manus puras fontana perluit unda,
Vertitur, et nigras accipit ore fabas,
Aversusque jacit. sed dum jacit, haec ego mitto,
His, inquit, redimo meque meosque fabis.
Hoc novies dicit, nec respicit. umbra putatur
Colligere et nullo terga vidente sequi.
Rursus aquam tangit, Temesaeaque concrepat aera,
Et rogat, ut tectis exeat umbra suis.
Cum dixit novies, manes exite paterni,
Respicit et pure sacra peracta putat.

Also mitten in der Nacht, alten Brauches eingedenk, nimmt er die Bohnen und wirft sie abgewandt hinter sich. Dazu spricht er neun Mal ohne sich umzuschauen: ‚Das gebe ich! mit diesen Bohnen kaufe ich mich und die Meinigen los!‘ Man meint, dass der Schatten das Hingeworfene aufsammle. Dann reinigt er sich mit Wasser, fordert die Geister auf, sich zu entfernen, schaut sich um — und die Ceremonie ist zu Ende.

Deutlich ersieht man aus dem Gebahren des Opfernden die Scheu vor der Berührung mit jenen gespenstischen Wesen, welche man dennoch durch Opferung zu begütigen für nöthig erachtete.

Interessant und wichtig ist auch eine Stelle des Nonius, insbesondere darum, weil sie auf Varro als Quelle zurückgeht.

Nonius p. 135: Lemures larvae nocturnae et terrificationes imaginum et bestiarum. Varro de vita populi Romani lib. I: Quibus temporibus in sacris fabam jactant noctu ac dicunt, se lemurios domo extra januam eicere.[1] — Ueber die Bedeutung der Bohnen bei den

[1] Lucian Müller hat hier in seiner Ausgabe für das gut überlieferte eicere (= ejicere) die unhaltbare Conjectur elicere in den Text gesetzt. Schon Ovid Fast. 5, 442. 443 hätte ihn davon zurückhalten sollen. Nun zeigt uns aber noch die Vergleichung, dass gerade das Hinauswerfen oder Hinaustreiben der Seelen am Schlusse des Todtenopfers eine sehr charakteristische altindogermanische Sitte war. Dahin

Lemuralien vgl. auch Lobeck, *Aglaophamus* p. 254, wo noch andere Stellen angeführt sind; ferner O. Crusius, *Rhein. Mus.* xxxix p. 164 flg.

Aber auch noch in einer anderen Weise fungirt die Bohne bei den Römern als Todtenopfer. Sowohl Plinius als auch Festus in den oben angeführten Stellen berichten uns, dass dieselbe bei den sogenannten Parentalia verwendet wurde, d. h. bei den feierlichen Todtenopfern an den Gräbern von Eltern, Verwandten und sonstigen theuren Dahingeschiedenen; parentando utique adsumitur, sagt Plin. n. h. 18, 118 von der Bohne; während Festus ep. p. 87 von ihr bemerkt: nam et Lemuralibus jacitur larvis, et Parentalibus adhibetur sacrificiis. Auf dieselbe römische Sitte dürfte sich wohl auch die Notiz des Lydus de Mens. 4, 42 beziehen: τούτου χάριν εἰς τοὺς τάφους κύαμοι ῥίπτονται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων. Aus der letzteren Stelle geht auch noch hervor, dass man damit den Menschen, d. i. den Lebenden, Heil zu schaffen hoffte, — hier wohl schon durch so zu erlangende Segnungen seitens der geliebten Todten, denen man mit diesen Opfern wohlthat.

Diese römischen Zeugnisse sind sehr vielbedeutend, doch glücklicherweise stehen dieselben nicht ganz vereinzelt da. Noch von einer ganz andern Seite her, von einem andern Gliede der indogermanischen Völkerfamilie, kommt uns eine merkwürdige Notiz über die Bohnen, welche ihre uralte Function als Todten- oder Seelenspende noch um Vieles wahrscheinlicher macht.

---

gehörte in Griechenland der Ruf: Θύραζε, Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια! Bei den alten Preussen fegte der sacrificulus die Seelen wie Flöhe hinaus, mit den Worten: ‚Edistis, bibistis, animae, ite foras, ite foras!' Bei den Indern sagt der Priester am Ende des piṇḍapitṛyajña, die Pitaras entlassend: ‚Gehet hin, ihr lieblichen Pitaras, auf den alten geheimnissvollen Wegen! gebet uns hier Reichthum und Glück und verleihet uns reichen Besitz an Männern!' oder dgl. (vgl. Caland, *Todtenverehrung bei einigen der indogerm. Völker,* p. 6; ders. *Altind. Ahnencult,* p. 11 u. öfter; O. Schrader, *Reallexikon der indogerm. Alterthumskunde*, p. 31). Der Missgriff eines so ausgezeichneten Latinisten wie Lucian Müller ist in doppelter Beziehung lehrreich; nicht nur als Warnung, einen gut überlieferten Text nicht leichthin zu ändern, sondern namentlich als Zeugniss dafür, wie werthvoll selbst für die Textkritik der klassischen Autoren unter Umständen die vergleichende Berücksichtigung der verwandten indogermanischen Völker, ihrer Vorstellungen, Sitten und Bräuche sein kann. Gerade diese Vergleichung stellt hier das überlieferte eicere absolut sicher.

In Skandinavien wird während des Julfestes der folgende merkwürdige Brauch beobachtet: Ganz gesondert von dem leckeren Festmahle, das natürlich an dem Esstisch eingenommen wird, steht auf dem Gesindetisch eine Schüssel mit gekochten Bohnen, mit Kochfett übergossen. Angeblich soll dieselbe daran erinnern, dass Keiner sich so satt essen solle, dass er keine Bohnen mehr zu verzehren vermöchte. Und nach altem Brauche isst Jeder nach der Mahlzeit aus dieser Schüssel eine Bohne. — Alexander Tille, welchem ich diese interessante Notiz entnehme, bemerkt dazu: ‚Ursprünglich diente das Gericht offenbar einem Aberglauben, dessen Spuren hat die Zeit jedoch ausgetilgt, und es ist ja eine nicht seltene Erscheinung der Geschichte, dass die Form den Gedanken überdauert, der ihr das Leben gab.‘ [1]

Das ist gewiss richtig. Mir scheint aber auch die Erklärung des seltsamen Brauches jetzt nahe genug zu liegen. Ist doch die Julzeit, die Zeit der Zwölften, die alte Seelenzeit, in welcher das Geisterheer, die wilde Jagd, vorzugsweise umherziehend gedacht wird. Das Abseitsstehen des Bohnentopfes, das Essen je einer Bohne durch jeden der Festtheilnehmer lässt eine ceremonielle, rituelle Bedeutung dieses Actes vermuthen. Liegt es nun nicht unmittelbar nahe anzunehmen, dass jene abseits stehenden Bohnen eben ein Opfer darstellten, welches dem umherziehenden Seelen-, Geister- oder Gespensterheere dargebracht wurde? Ich glaube — zumal wenn man an die entsprechende Verwendung der Bohne bei den Römern denkt — es wird sich daran kaum zweifeln lassen.

Wesentlich dieselbe Sitte findet oder fand sich aber auch bei den Esten, und das ist in mehr als einer Beziehung interessant und bemerkenswerth.

Die Esten haben bekanntlich vor mehr als anderthalb Jahrtausenden schon starke Cultureinflüsse von altgermanischer Seite her — von Gothen, resp. Skandinaviern — und ebenso auch in der Folge

---

[1] Alexander Tille in seinem Aufsatz: ‚Nordische Weihnachten‘, nach der ‚Wes. Ztg.‘ abgedruckt im Feuilleton der Neuen Dörptschen Zeitung, zu Weihnachten 1889.

erfahren. Das beweist ihre Sprache mit den vielen wohlerhaltenen altgermanischen Lehnwörtern; das lässt sich bei ihnen aber auch auf dem Gebiete von Mythus, Sage, Aberglauben, Sitte und Brauch sehr deutlich erweisen, worüber ich einiges Material im Laufe der Jahre gesammelt habe. Altskandinavische Sitten und Bräuche, resp. Reste derselben, haben sich unter den Esten speciell auch beim Julfeste erhalten,[1] welches sie noch heute mit wohlerhaltener altnordischer Namensform *jõulu* nennen — eine Form, die nach NOREEN eine urnordische, auf skandinavischem Boden nicht mehr erhaltene Endung des Nom. acc. plur. der Neutra conservirt hat,[2] also in sich schon von jenem altskandinavischen Einfluss, sowie von dem auch sonst sich zeigenden, zähconservativen Charakter der Esten Zeugniss ablegt. Unter diesem Gesichtspunkte sind auch die folgenden Mittheilungen zu beurtheilen.

Wie mir ein trefflicher Kenner des Estenvolkes, Herr CARL MASING, Custos und Bibliothekar der Naturforschergesellschaft zu Dorpat, aus eigener Kindheitserinnerung berichtet hat, war es bei den Esten im Dörptschen Kreise ehemals Sitte, dass während der Weihnachtstage in der Weihnachtsstube ein Topf mit Bohnen stand, aus welchem immer ab und zu einer der Festtheilnehmer eine Bohne entnahm und ass. Der Boden der Stube war dabei (wie übrigens auch in Skandinavien[3]) mit Stroh bedeckt. Bei Nacht brannten beständig Lichter und wurde gewacht, aus Bibel oder Gesangbuch gelesen. In dieser Beleuchtung erhält das Bohnenessen noch einen eigenthümlich solennen Charakter.

Herr Pastor JAKOB HURT in St. Petersburg, der ausgezeichnetste Kenner estnischen Volksthums, hat mir auf mein Befragen ganz wesentlich dasselbe für die Werrosche Gegend aus eigener Erinnerung bestätigt. Das Fortleben dieses Brauches auf estnischem Boden

---

[1] Man vergleiche z. B. den originellen *jõulu-orikas* oder ‚Weihnachtseber' der Esten, WIEDEMANN, *Aus dem inneren und äusseren Leben der Esten,* p. 344.

[2] cf. ADOLF NOREEN, *Altnordische Grammatik* I, § 266, Anm. 7.

[3] cf. ALEXANDER TILLE a. a. O.

zeugt von der Festigkeit und Energie der Tradition auch in diesem Falle.[1]

Noch nach einer andern Seite hin muss ich mir hier eine kleine Abschweifung gestatten.

Alter Brauch flüchtet bisweilen in das kindische Spiel und ist erst im Gewande solchen Treibens vor der Verfolgung einer überklugen Gegenwart oder zelotischer Frömmigkeit sicher. So ist wohl auch das Folgende zu beurtheilen.

In vielen Ländern Europas findet oder fand sich früher der Brauch, am heiligen Dreikönigstage ein Bohnenfest oder Bohnenkönigsfest zu feiern. In den Festkuchen wird eine Bohne gebacken und derjenige, welcher dieselbe in seinem Kuchenstück vorfindet, ist Bohnenkönig und darf sich seine Bohnenkönigin, resp. auch noch einen Hofstaat wählen, empfängt harmlos-heitere Ehrungen und hat ebenso harmlos-heiteren Pflichten zu genügen. Es findet sich dieser Brauch namentlich in den Niederlanden und Frankreich, auch in England, in verschiedenen Theilen Deutschlands und Russlands, so auch in meiner Heimath Livland. Das Fest oder Spiel weist vielfache Abstufungen auf, von der üppigen Feier mit prächtigem Gastmahl, wie sie die holländischen Maler uns in lebendiger Anschauung vor die Augen führen, bis zu der abgeschwächten Form eines blossen harmlosen Kinderspiels, wie es mir aus den Tagen meiner Kindheit in Livland erinnerlich ist.

Namentlich in Frankreich und den Niederlanden scheint das Bohnenkönigsfest seit Jahrhunderten grössere Bedeutung gehabt zu haben. Es wurde in Frankreich auch bei Hofe gefeiert. Jakob Jordaens (1593—1678), ein Schüler des Rubens, hat es wiederholt dargestellt. So auf einem grossen, eindrucksvollen Gemälde im k. k. Hofmuseum zu Wien (Saal xiii, Nr. 1087), ‚das Fest des Bohnen-

[1] Das Feierliche und Aengstliche der alten Seelenzeit, um die es sich hier handelt, prägte sich bei den Esten ehemals auch darin aus, dass man, im Dunkeln ins Freie tretend, beileibe nicht pfeifen durfte; vielmehr machte man Kreuze in die Luft mit den Worten: ‚Vater, Sohn und heiliger Geist!‘ — Auch diese Mittheilung verdanke ich Herrn Carl Masing.

königs' benannt. An einer reich besetzten Tafel sitzen der Bohnenkönig und seine Königin, mit Kronen geschmückt, sammt anderen Gliedern der ausgelassen lustigen Gesellschaft, in üppigem Schwelgen begriffen, wobei die Freuden von Schüssel und Becher sich mit denen der Liebe zu vereinigen scheinen. Entsprechende Bilder desselben Meisters finden sich im Louvre zu Paris, in der Pinakothek zu München, im Museum zu Cassel. Ein Bild von Gabriel Metsu in der Münchener Pinakothek, eines von Jan Steen im Casseler Museum zeigen uns dasselbe Fest. — Nach Deutschland und Russland ist das Bohnenfest wahrscheinlich erst aus den Niederlanden, resp. von England her importirt worden.

Es ist nun wohl zu beachten, dass der heilige Dreikönigstag, an welchem dies Fest gefeiert wird, noch zu den Zwölften gehört, resp. den Abschluss dieser altheiligen Seelenzeit bildet. Das Bohnenfest gerade an diesem Tage, in dieser Zeit erscheint im Zusammenhange mit den früheren Mittheilungen durchaus bedeutsam und lässt die Frage berechtigt erscheinen, ob nicht hier ein letzter Rest des alten Bohnenopfers der Seelenzeit im kindischen Spiele sich erhalten hat.

Für gewöhnlich wird das Bohnenfest mit den römischen Saturnalien in Zusammenhang gebracht, und das widerspricht auch nicht eigentlich meiner Ansicht. Es fragt sich nur, ob dieser Zusammenhang als directe Abstammung oder als blosse Verwandtschaft zu gelten hat. Ich glaube das Letztere. Die römischen Saturnalien, vom 17.—24. December mit lärmender Lust gefeiert, fallen fast mit unseren Zwölften zusammen und sind, wie diese, Vegetationsfest und Seelenfest zugleich, gemäss einer uralt-indogermanischen Anschauung, nach welcher Vegetationsdämonen und Seelen in engem, untrennbarem Zusammenhang stehen. So wurde neben dem Vegetationsgott Saturnus während der Saturnalien der Dis Pater verehrt, der Herr der unterweltlichen Schaaren, der um dieses Zusammenhangs willen eine Capelle neben dem Altar des Saturnus hatte; desgleichen am 23. December die dem Saturnus verwandte Göttin Acca Larentia, eine Ackergöttin, deren Name schon sie mit den abgeschiedenen Seelen,

den Laren, resp. Larven, in Zusammenhang bringt. Und es ist interessant, dass diese Göttin, welche im December mit Grabesspenden geehrt wird, den Beinamen Fabola, Fabula, Φαβόλα trägt,[1] welchen O. Crusius gewiss richtig mit dem alten Todtenopfer der Fabae in Zusammenhang bringt, während ihn Mommsen ganz verfehlt durch ‚Schwatzmaul' übersetzt. Die Ackergöttin, die zugleich Todtengöttin ist, heisst sehr passend die Bohnenfrau. Ich kann auf das Detail dieser Zusammenhänge hier nicht eingehen, aber ich denke, es wird einleuchten, dass wir berechtigt sind, die Bohne des Bohnenfestes, die scheinbar ohne jeden vernünftigen Grund seit Jahrhunderten sich doch so fest erhalten hat, mit der uralten Sitte des Todtenfestes in der Mittwinterzeit und dazu gehörigem Bohnenopfer in Zusammenhang zu bringen. So erklärt sie sich auf das Schönste.

Die üppige Lust dieses Festes darf uns aber nicht irre machen, ebensowenig wie die der Saturnalien. Tiefster melancholischer Ernst und ausgelassenste, üppigste, wildeste Lust gehen bei den Todtenfesten neben einander, wie auch die Vorstellung von der abgeschiedenen Seele bei den Indogermanen diese doppelte Seite hat. Sie wird bald ruhend, trauernd, wehmüthig oder düster ernst gedacht, bald orgiastisch, in wilderregtem Zug dahinfahrend, in ausgelassener Lust umherschwärmend. Dieser Gegensatz prägt sich auch in der bildenden Kunst aus, wie das z. B. für die Mänade Rapp und Dilthey gezeigt haben.[2]

Mit den üppigen, ausgelassenen Bohnenfesten, die ursprünglich Todtenfeste waren, hängt wohl auch das alte, verschollene Bohnenlied zusammen, an dessen saftigen Inhalt sich eine Erinnerung erhalten hat in der Redensart: ‚Das geht noch über das Bohnenlied!'[3]

Im Lichte der römischen und der nordischen Sitte wird nun aber das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Yajurveda mit einem

---

[1] cf. O. Crusius, *Rhein. Mus.* xxxix, p. 167; Plutarch *quaestt. Rom.* 35, p. 105: τῇ δὲ Λαρεντίᾳ Φαβόλαν ἐπίκλησιν εἶναι λέγουσιν.

[2] Vgl. diese *Zeitschrift*, Bd. ix, p. 246.

[3] In Livland auch abgeschwächt in der Form: ‚Das geht doch über die Bohne.'

Male verständlich. Die Bohne diente als Opfer für die abgeschiedenen Seelen, die Geister oder Gespenster der Verstorbenen. Diesen warf sie der Römer bei nächtlicher Weile hin, diesen weihte sie der Skandinavier in der Seelenzeit, wenn das Heer der Abgeschiedenen durch die Lüfte zog, und genoss von ihnen in solenner Weise, gewissermassen in Vertretung der unsichtbaren geisterhaften Gäste. Aber eben gerade wegen dieser nahen Beziehung zum Reiche der Abgeschiedenen konnte und musste die Bohne und ihre Verwendung in anderer, höherer Richtung als bedenklich und zweifelhaft erscheinen, konnte und musste sie dazu gelangen, für unrein, unheilig zu gelten. Ebendarum wurde ihr Genuss dort verboten, wo das Streben nach besonderer, aussergewöhnlicher Reinheit vorlag, wo der Mensch sich darauf vorbereitete und dazu anschickte, mit seinem Opfer vor die Götter zu treten. Ebendarum war sie nicht opferrein, d. h. nicht rein für das Opfer, welches den Göttern dargebracht wurde. Götteropfer und Seelenopfer sind streng von einander geschieden und es erscheint unstatthaft, die Grenzen beider zu verwischen.

Plinius sagt (n. h. 18, 118), Pythagoras habe verboten, die Bohnen zu essen, weil die Seelen der Verstorbenen darin wären (cf. oben p. 191). In dieser Form klingt die Begründung unsinnig und sie ist darum auch oft genug belächelt und verspottet worden. Dennoch erscheint sie jetzt sehr bedeutsam, denn — mag nun Pythagoras wirklich sein Verbot so begründet haben oder mag seine Begründung erst später so verdreht worden sein — es steckt in ihr auf jeden Fall das Eine: Die Bohnen wurden von Pythagoras verboten, weil sie in irgend einer näheren Beziehung zu den Seelen der Verstorbenen standen.[1] Diese Beziehung aber, so dürfen wir wohl hinzu-

---

[1] ‚Gründe, welche sich auf die Seele beziehen,' nimmt für das pythagoreische Verbot auch Jamblichus v. Pyth. 109 an: καὶ κυάμων ἀπέχεσθαι διὰ πολλὰς ἱεράς τε καὶ φυσικὰς καὶ εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηκούσας αἰτίας. Darnach habe Pythagoras geboten, ‚der Bohnen sich zu enthalten wegen vieler sowohl religiöser als auch physischer und auf die Seele sich beziehender Gründe'. — Der Ausdruck ist etwas allgemein und unbestimmt, vermuthlich weil der Autor selbst nicht viel mehr zu sagen wusste.

setzen, hatte ursprünglich mit der Seelenwanderungstheorie nichts zu schaffen. Sie bestand vielmehr nach dem Früheren eben darin, dass die Bohnen das Todtenopfer bildeten, oder richtiger einst gebildet hatten, was den sie umgebenden Vorstellungskreis entscheidend und dauernd beeinflusste, auch bis in eine Zeit hinein, in welcher das Bohnenopfer für die Todten als solches nicht mehr lebendig war.

Ich erinnere in diesem Zusammenhang auch noch an den als orphisch, von andern auch als pythagoreisch bezeichneten, recht kräftig sich ausdrückenden Vers (Lobeck, *Aglaophamus*, p. 251):

Ἶσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων!

Bohnen zu essen ist gleich, die Häupter der Eltern zu essen!

Desgleichen an den orphischen Vers:

Δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθε!

(s. Lobeck a. a. O., p. 251).

Es erscheint sehr bemerkenswerth, dass nicht die Pythagoreer allein unter den Griechen die Bohne für unrein hielten.

Pausanias viii, 15 sagt, es gebe einen ἱερὸς λόγος, eine ‚heilige Rede', eine religiöse Tradition oder Erzählung darüber, warum die Bohne unrein sei: κύαμον μὲν οὖν ἐφ' ὅτῳ μὴ καθαρὸν εἶναι νομίζουσιν ὄσπριον, ἔστιν ἱερὸς ἐπ' αὐτῷ λόγος. Nach demselben Schriftsteller hat Demeter mit der Bohne nichts zu schaffen, sie hat sie nicht gefunden und nicht geschenkt. Die Bohne hat ihren besonderen Bohnengott Κυαμίτης, und Paus. deutet an, dass die in die eleusinischen und orphischen Geheimnisse Eingeweihten von dieser Sonderstellung der Bohne wissen; cf. Paus. 1, 37: ἐν οἷς καὶ ὁ Ἴακχος πεποίηται· ᾠκοδόμηται δὲ κατὰ τὴν ὁδὸν ναὸς οὐ μέγας, καλούμενος Κυαμίτου· σαφὲς δὲ οὐδὲν ἔχω λέγειν εἴτε πρῶτος κυάμους ἔσπειρεν οὗτος, εἴτε τινὰ ἐπεφήμισαν ἥρωα· (δῆλον δὲ) ὅτι τῶν κυάμων ἀνενεγκεῖν οὐκ ἔστιν ἐς Δήμητρα τὴν εὕρεσιν· ὅστις δὲ ἤδη τελετὴν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικὰ ἐπελέξατο, οἶδεν ὃ λέγω.

Aus Diogenes Laërt. viii, 33 geht hervor, dass nicht nur die Pythagoreer, sondern alle diejenigen, welche die Weihen oder religiösen Ceremonien bei den Opfern vollzogen, sich neben Anderem

auch der Bohnen enthielten. Ich setze die ganze Stelle hierher: Τὴν δὲ ἁγνείαν εἶναι διὰ καθαρμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιῤῥαντηρίων. Καὶ διὰ τοῦ αὐτὸν καθαρεύειν ἀπό τε κήδους καὶ λέχους καὶ μιάσματος παντὸς, καὶ ἀπέχεσθαι βρωτῶν θνησειδίων τε κρεῶν καὶ τριγλῶν καὶ μελανούρων καὶ ὠῶν καὶ τῶν ὠοτόκων ζώων καὶ κυάμων καὶ τῶν ἄλλων, ὧν παρακελεύονται καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐπιτελοῦντες.

Sehr klar und unzweideutig ist das Zeugniss des Artemidor, nach welchem die Bohne allen Mysterien und Opfern ferngehalten wurde: κύαμος πάσης τελετῆς καὶ παντὸς ἱεροῦ ἀπελήλαται, Artemid. I, 65 p. 58, eine Notiz, die LOBECK im *Aglaophamus* p. 254 mit den Worten einleitet: Neque Ceres solum Pythagorae sententiam approbavit, sed idem in aliorum quoque deorum mysteriis pro lege valuit.

Also die Anschauung von der Unreinheit der Bohne war nicht auf Pythagoras und seine Anhänger beschränkt. Sie fand sich ebenso bei den Orphikern und im eleusinischen Cult; es gab einen ἱερὸς λόγος, eine religiöse Tradition darüber; allen Mysterien und Opfern blieb die Bohne fern. Die Anschauung hatte also in Griechenland tiefe Wurzeln und einen geheimnissvollen Hintergrund.

Wenn es für Griechenland eine Vermuthung — obwohl eine sehr wahrscheinliche — bleiben muss, dass den verdunkelten Hintergrund für die Sonderstellung der Bohne ihre ursprüngliche Verwendung beim Todtenopfer bildete, so glaube ich für Indien dies Verhältniss noch direct erweisen zu können. Zum gewöhnlichen Todtenopfer gehören die Bohnen schon in der vedischen Zeit nicht mehr — die Knödel oder Klösse (*piṇḍa*) hatten schon damals die Bohnen verdrängt —, aber doch können wir mit Bestimmtheit schliessen, dass dies in einer noch weiter zurück liegenden Zeit jedenfalls der Fall war.

Wir haben aber gesehen, dass das Bohnenverbot im Veda (Mâitr. S. 1, 4, 10 und Kâṭh. 32, 7) mit der Bemerkung begründet wird, die Bohnen seien nicht opferrein, nicht opferfähig, unrein, unheilig (*ayajñiya, amedhya*). Auch im Çatapatha Brâhmaṇa findet sich eine Stelle (1, 1, 1, 10), in welcher von den Bohnen gesagt wird, dass man sie nicht zum Opfer (sc. Götteropfer) nehme. Der Ausspruch wird daselbst dem Barku Vârshṇa als Autorität in den Mund gelegt und er

bedient sich dabei des Wortes *havis,* welches ausschliesslich eine Opfergabe für die Götter bezeichnet. Zugleich darf man wohl aus der Stelle schliessen, dass im Uebrigen die Bohnen damals ein gern genossenes Gemüse waren, denn Barku Vârshṇa sagt: ‚Kochet mir Bohnen! von denen nimmt man ja nicht zur Opfergabe für die Götter!'

Da die Stelle und der Zusammenhang, in dem sie erscheint, wichtig und interessant sind, setze ich sie sammt den vorausgehenden Paragraphen hierher.

Çat. Br. 1, 1, 1, 8—10:

8. *tan nv evânavakḷptam, yo manushyeshv anaçnatsu pûrvo 'çnîyâd, atha kim u yo deveshv anaçnatsu pûrvo 'çnîyât; tasmâd u nâivâçnîyât.*

9. *tad u hovâca yâjñavalkyaḥ: yadi nâçnâti, pitṛdevatyo bhavati, yady u açnâti, devân atyaçnâtîti. sa yad evâçitam anaçitam, tad açnîyâd iti; yasya vâi havir na gṛhṇanti, tad açitam anaçitaṃ; sa yad açnâti, tenâpitṛdevatyo bhavati; yady u tad açnâti, yasya havir na gṛhṇanti, teno devân nâtyaçnâti.*

10. *sa vâ âraṇyam evâçnîyât; yâ vâraṇyâ oshadhayo yad vâ vṛkshyaṃ, tad u ha smâhâpi barkur vârshṇo: mâshân me pacata, na vâ eteshâṃ havir gṛhṇantîti. tad u tathâ na kuryâd, vrîhiyavayor vâ etad upajaṃ yachamîdhânyaṃ, tad vrîhiyavâv evâitena bhûyâṃsâu karoti, tasmâd âraṇyam evâçnîyât.*

Es ist hier von dem vorbereitenden Fasten vor einem Opfer die Rede. Der Verfasser des Brâhmaṇa erklärt: Es ist schon unpassend, zuerst zu essen, wenn die (andern) Menschen noch nicht essen; um wie viel mehr (ist es unpassend), zuerst zu essen, wenn die Götter noch nicht essen. Das ist der eigentliche Grund für das Fasten vor dem Opfer. Isst man aber Speise, die sonst nicht gegessen wird (ein *açitam anaçitam*), so liegt darin keine Verletzung. Darum empfiehlt er wildwachsende Kräuter und Baumfrüchte zu geniessen. Mit Bezug darauf hat nun Barku Vârshṇa gesagt: ‚Kochet mir Bohnen! von denen nimmt man ja nicht zur Opfergabe (*havis*) für die Götter!' Dieser Specialansicht pflichtet allerdings der Ver-

fasser des Brâhmaṇa nicht bei, sondern empfiehlt nochmals wildwachsende Dinge. Er bestreitet aber in seiner Entgegnung die Behauptung des Barku Vârshṇa nicht, dass man Bohnen nicht zur Opfergabe für die Götter verwende. Diese Behauptung — für uns hier die Hauptsache — bleibt also zu Recht bestehen.

Angesichts dieser übereinstimmenden Zeugnisse aus Yajurveden und Brâhmaṇas über die Unbrauchbarkeit der Bohnen zum Götteropfer, erscheint es zunächst besonders auffallend, dass gerade die Yajurveden — das Kâṭhaka, die Kapishṭhala Saṃhitâ und die Tâittirîya-Saṃhitâ — inmitten eines der grössten und heiligsten Götteropfer von einer Bohnenspende berichten, resp. eine solche anordnen. Es handelt sich um die sogenannte Agniciti, die Schichtung eines Feueraltars, eine sehr complicirte, durch längere Zeit sich hinziehende, hochheilige Ceremonie, welche gerade viel Alterthümliches enthält. Ein Bohnenopfer im Verlaufe dieser Ceremonie scheint mit dem, was uns Yajurveda und Brâhmaṇa über die Untauglichkeit der Bohnen zum Opfer lehren, in directem Widerspruch zu stehen. So verdienen und erfordern die bezüglichen Stellen eine sorgfältige Prüfung.

Die Bohnenspende findet gerade bei einem der wichtigsten Acte dieses grossen und sehr complicirten Opfers statt, nämlich bei der Niederlegung des menschlichen Hauptes, welches in den Feueraltar eingemauert wird, — offenbar um demselben besondere Festigkeit und Bedeutung zu verleihen, gemäss einem bekanntlich fast über die ganze Erde verbreiteten Aberglauben, resp. Elementargedanken.[1] Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass es sich hier um ein altes wirkliches Menschenopfer handelt. Die Texte bezeugen dasselbe in einer nicht misszuverstehenden Weise. Mag in späterer Zeit, bei milderen Sitten, ein rituelles Substitut für den Opfermenschen, den yajñapurusha, und sein Haupt in Gebrauch gekommen sein, — ursprünglich wurde ohne allen Zweifel der Opfermensch wirklich ge-

[1] Vgl. das Capitel ‚Einmauern' bei R. Andree, *Ethnologische Parallelen und Vergleiche* (Stuttgart 1878), p. 18 flg.

schlachtet und sein Haupt, inmitten eines Kreises von Thierhäuptern, in den Feueraltar eingemauert.

In wörtlicher Uebereinstimmung sagen nun die beiden nahverwandten Yajurveden Kâṭhaka (20, 8) und Kapishṭhala-Saṃhitâ (32, 10) bei diesem Punkte der Ceremonie das Folgende: *ekaviṃçatiṃ mâshân pratinyupya purushaçîrsham âharaty; amedhyâ vâi mâshâ, amedhyaṃ purushaçîrsham, amedhyenâivâmedhyaṃ krîṇâty; ekaviṃçatir bhavanty, ekaviṃço vâi purusho; yâvân evâsyâtmâ, taṃ krîṇâti,* d. h. ‚Ein und zwanzig Bohnen hinwerfend bringt er das Menschenhaupt herbei; nicht opferrein sind die Bohnen, nicht opferrein ist das Menschenhaupt; mit Nichtopferreinem erkauft er so das Nichtopferreine. Ein und zwanzig sind es: der Mensch besteht aus ein und zwanzig (Componenten); wie gross das Selbst des Menschen ist, das erkauft er (damit).‘

Nicht wesentlich davon abweichend sagt die Tâitt. Saṃhitâ (5, 1, 8, 1): *ekaviṃçatyâ mâshâiḥ purushaçîrsham acchâity; amedhyâ vâi mâshâ, amedhyam purushaçîrsham, amedhyâir evâsyâmedhyaṃ niravadâya medhyaṃ kṛtvâharaty; ekaviṃçatir bhavanty, ekaviṃço vâi purushaḥ, purushasyâptyâi,* d. h. ‚Mit ein und zwanzig Bohnen tritt er an das Menschenhaupt heran; nicht opferrein sind die Bohnen, nicht opferrein ist das Menschenhaupt; durch die nicht opferreinen (Bohnen) das nicht opferreine (Menschenhaupt) abfertigend (d. h. es abfindend, ihm sein Theil zukommen lassend), es zu etwas Opferreinem machend, bringt er es herbei; ein und zwanzig sind es; der Mensch besteht aus ein und zwanzig (Componenten); (das geschieht) zur Erlangung des Menschen.‘

Der Zusammenhang redet hier so deutlich, dass ich mir eine weitläufige Erörterung ersparen kann. Mit einundzwanzig (3×7) Bohnen tritt der Opfernde zu dem Haupt des geopferten Menschen heran. Er streut sie hin und nimmt das Haupt, welches er nun vollwerthig erworben zu haben, dem er sein Theil gegeben zu haben (*niravadâya*) glaubt; und nun erst setzt er es an seinen Platz in dem Altar, wo es im weiteren Verlaufe der Ceremonie eingemauert wird.

Liegt es nun nicht auf der Hand, dass diese Bohnen, die ja doch sonst vom Opfer ausgeschlossen sind, hier eine Rolle spielen als Spende für die Seele des unglücklichen Menschen, den man als Opferthier seines Lebens beraubt hat? Dieser abgeschiedenen Seele ihr Theil zu geben, sie abzufertigen, sie zu beruhigen, waren die Bohnen bestimmt. Lässt sich nicht deutlich in dieser Ceremonie das Bohnenopfer als altursprüngliches Todtenopfer erkennen? Und nun können wir vollends nicht daran zweifeln, dass eben darin der Grund für die öfters hervorgehobene Unreinheit der Bohnen lag. Unrein war der Todte, hier in Indien wie auch anderwärts, darum auch das ihm speciell dargebrachte Opfer. Der Todte und die Bohnen werden in all diesen Stellen in Bezug auf ihre Reinheit, resp. Unreinheit, ausdrücklich ganz auf die gleiche Stufe gestellt.

Die Uebereinstimmung des Bohnenverbotes bei Pythagoras und bei den Indern hat nach alledem bezüglich der Herkunft der pythagoreischen Lehren jede Beweiskraft verloren. Dafür aber ergiebt sich uns jetzt ein Resultat, das nicht weniger interessant sein dürfte.

Das Zeugniss der Inder, Griechen, Römer und Germanen führt uns übereinstimmend zu dem Schluss, dass aller Wahrscheinlichkeit nach in uralt indogermanischer Zeit, resp. wohl schon in der sogenannten indogermanischen Urzeit, die Bohne als Opfer für die abgeschiedenen Seelen verwendet wurde. Die in allen sacralen Dingen so überaus conservativen Römer scheinen den Brauch in der alterthümlichsten Form bewahrt zu haben und besonders bedeutsam erscheint das römische Todtenopfer für die Lemuren, die furchtbar, schreckhaft, gespenstisch gedachten Seelen der Abgeschiedenen, denen dasselbe bei nächtlicher Weile, abgewandten Gesichtes, dargebracht wird. Bedeutsam, weil gerade das primitivste Seelenopfer aller Wahrscheinlichkeit nach diesen Charakter der scheuen Abwehr gefürchteter Geister oder Gespenster trug, während wohl erst später auch pietätvolle Liebe auf Speisung und Tränkung der abgeschiedenen Väter bedacht war und vorschreitende Cultur des Gemüthes ein herzlicheres, zum Theil naiv-cordiales Verhältniss zwischen dem Menschen und wenigstens einem Theil der Seelenschaar sich entwickeln liess. Auch

bei den Indern sieht die Bohnenspende für den Todten sehr alterthümlich aus, ein verwitterter Rest uralter Sitte, der sich — nur halb noch verstanden — bis in spätere Zeiten erhalten hat: die Abfindung oder Abfertigung der — gewiss zürnend und gefährlich gedachten — Seele eines Getödteten, eines Geschlachteten. Freundlicher muthet uns der Brauch im Norden, bei Skandinaviern und Esten an, doch wird Ernst und Feierlichkeit und eine gewisse Scheu auch hier nicht vermisst. Bei den Griechen endlich hat das Opfer selbst sich nicht mehr erhalten, doch lässt sich die alte Beziehung der Bohnen zur Welt der abgeschiedenen Seelen noch aus einer ganzen Reihe von Vorstellungen erkennen, welche namentlich im Kreise der Pythagoreer, Orphiker, eleusinischen Mysten u. s. w. fortleben.

Mit dem Nachweis des Todtenopfers der Bohnen für die indogermanische Urzeit ist meines Wissens die erste Opferspende für jene Zeit auch in ihrem materiellen Bestande festgestellt. Sie bestätigt ergänzend, was wir auch nach anderem Material und allgemeinen Erwägungen schon mit Sicherheit voraussetzen konnten: einen primitiven Seelencult in der Urzeit.[1] Sie bezeugt andererseits das Vorhandensein der Bohnen in jener Zeit und ihre Verwendung als Nahrungsmittel, denn nur ein solches konnte zum Todtenopfer werden.

Dass die Bohne schon in sehr früher Zeit den Indogermanen bekannt war, dass speciell ihre Cultur in Europa weit zurückreicht, steht schon lange fest. Man hat sie in neolithischen Funden Italiens, Spaniens und Ungarns nachgewiesen, desgleichen in den Pfahlbauten der Poebene und der Schweiz (aus der Bronzezeit).[2] Es ist möglich,

---

[1] Noch einen originellen Zug des urindogermanischen Todtenopfers können wir durch die Vergleichung erschliessen, wie die oben p. 192 Anm. gemachten Mittheilungen lehren. Die Uebereinstimmung der Römer, Griechen, Inder und alten Preussen zeigt, dass jenes urindogermanische Todtenopfer mit einer Entlassung, Verabschiedung, respective Hinaustreibung der gesättigten Seelen endigte.

[2] Vgl. O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde,* p. 107. G. Buschan, *Vorgeschichtliche Botanik,* p. 213. Bei Buschan a. a. O. findet man sämmtliche prähistorische Fundstätten der Bohne (Vicia Faba L. = Faba vulgaris Mch.) aus der neolithischen Periode, der Bronze- und Eisenzeit übersichtlich zusammengestellt.

vielleicht wahrscheinlich, dass jene neolithischen und pfahlbauenden Völkerschaften wenigstens zum Theil auch Indogermanen gewesen sind. Doch in die indogermanische Urzeit liessen sich die Bohnen bisher noch nicht mit Sicherheit verfolgen. Die sprachlichen Thatsachen machten es wahrscheinlich, dass die Bohne in die europäische Urgeschichte, respective in die Urgeschichte der europäischen Indogermanen zurückreicht. Dafür sprach die Gleichung lat. *faba*, altslav. *bobŭ*, albanes. *baϑę*. Der asiatische Zweig der Indogermanen bot aber abweichende Benennungen: sanskr. *mâsha*, neupers. *mâš*, Pamirdial. *maχ*.[1] Ein Wort für ‚Bohne', das in die indogermanische Urzeit sich verfolgen liesse, haben wir also nicht. Aber wir wissen es ja, dass Namen schwinden und wechseln können, und die Sprache ist nicht das einzige Document zur Aufhellung der Urgeschichte. Namentlich müssen wir uns hüten, das Argument ex silentio mit allzugrosser Sicherheit zu verwerthen. Das lehrt auch unser vorliegendes Beispiel. Culturgeschichtliche Thatsachen führen uns zu der Annahme, dass die Bohne schon in der indogermanischen Urzeit bekannt war und genossen wurde, obwohl wir sie an der Hand der sprachlichen Thatsachen nur bis in die speciell europäische Urgeschichte zu verfolgen im Stande sind.

Doch es ist Zeit, dass wir hier noch einen wichtigen Punkt berühren und klarstellen. Da es mancherlei ‚Bohnen' giebt, so erhebt sich die Frage, um welche es sich denn in diesem Falle handelt? Ich glaube, dass sich darauf eine ganz präcise Antwort geben lässt, wenn die Sache auch vielleicht nicht so einfach ist, wie es nach der Bemerkung von Schrader in seinem *Reallexikon der indogermanischen Alterthumskunde* p. 107 den Anschein haben könnte. Es kann hier in der That nur von Vicia Faba L. (= Faba vulgaris Moench), der sogenannten Saubohne, auch Pferde- oder Puffbohne genannt, die Rede sein. Sie allein ist es, die der Römer mit faba, der Grieche mit κύαμος bezeichnet. Um sie allein handelt es sich bei dem Weihnachtsbrauch der Esten und ebenso gewiss auch in Skan-

[1] Vgl. O. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 2. Aufl. S. 411. 427. 429. 433.

dinavien. Sie allein begegnet uns in den früher erwähnten prähistorischen Funden. Nur das sanskrt. *mâsha* weicht ab, denn dieser Name bezeichnet — wenigstens im späteren Gebrauch — Phaseolus radiatus. Diese Species müsste also in Indien als Stellvertreter für Vicia Faba L. eingetreten sein, — und dass dem wirklich so ist, erhellt aus dem Folgenden.

Wie mich Herr Hofrath Wiesner belehrt, wird nach Watt (*Dictionary of the Econ. Prod. of India* T. vi, Part 4, p. 234) Vicia Faba allerdings jetzt in Indien gebaut, doch ist sie dort nach de Candolle (*Origine des plantes cultivées* p. 256) eine neue Einführung (tout récemment).[1] Demnach konnten die Inder im Alterthum gar nicht anders, als auch im Ritual für Vicia Faba einen Stellvertreter eintreten zu lassen. Mit der Thatsache, dass Vicia Faba erst neuerdings in Indien eingeführt ist, hängt offenbar die andre Thatsache zusammen, dass die Inder die altindogermanische Bezeichnung für dieses Gemüse (*faba, bobŭ, baϑę*) verloren haben.

de Candolle nimmt ein doppeltes Ursprungsland der Vicia Faba an: 1. die Länder südlich vom Kaspischen Meere; 2. Nordafrika. Zu einem ganz ähnlichen Resultat haben seine prähistorischen Untersuchungen G. Buschan geführt, der schon in der vorgeschichtlichen Zeit zwei Varietäten unterscheidet: 1. eine mehr rundliche, die in den südkaspischen, kleinasiatischen und vielleicht auch osteuropäischen Gebieten zu Hause ist; 2. eine mehr längliche, deren Heimat in den westlich gelegenen Mittelmeerländern zu suchen wäre.[2] F. Höck giebt als wahrscheinliche Heimat der Faba bloss die Mittelmeerländer an.[3] Alle stimmen darin überein, dass Vicia Faba seit Urzeiten

[1] Cf. de Candolle a. a. O. p. 256: D'après ces documents, la culture de la fève est préhistorique en Europe, en Égypte et en Arabie. Elle a été introduite en Europe, probablement par les Aryens occidentaux, lors de leurs premières migrations (Pélasges, Celtes, Slaves). C'est plus tard qu'elle a été portée en Chine, un siècle avant l'ère chrétienne, plus tard encore au Japon; et tout récemment dans l'Inde. (Der ganze Abschnitt bei de Candolle a. a. O. p. 253—257 ist beachtenswerth).

[2] Vgl. G. Buschan, *Vorgeschichtl. Botanik* p. 216.

[3] F. Höck in seinem Aufsatz ‚Ueber die ursprüngliche Verbreitung der Culturpflanzen' (*Geogr. Zeitschr.* 1899, Leipzig) p. 401.

in Europa einheimisch gewesen sein muss;[1] und Alle schliessen Indien aus.

Nach O. Schrader käme für die Culturgeschichte Alteuropas schon darum bloss Vicia Faba L., die Saubohne, in Betracht, weil ‚unsre heutige Gartenbohne' (Phaseolus vulgaris L.) nachweislich erst aus Amerika bei uns eingeführt worden.[2] Doch ist diese Angabe nicht ganz genau und auch nicht unanfechtbar. Es gilt dies mit Sicherheit doch wohl nur für Phaseolus multiflorus Willd., die Feuerbohne, die aus Südamerika stammt, wie mich wiederum Herr Hofrath Wiesner belehrt. Dagegen erscheint es mir noch nicht ausgemacht, dass auch Phaseolus vulgaris L., unsre gewöhnliche ‚Fisole', dem europäischen Alterthum fremd gewesen sei. Man hat dieselbe früher stets ganz natürlicher Weise in dem griech. φάσηλος, lat. phasēlus, phaseolus gesucht, und ohne Zweifel ist dies die nächstliegende Annahme. Nun haben allerdings zuerst Wittmack,[3] dann Körnicke[4] den Beweis zu liefern gesucht, dass auch Phaseolus vulgaris aus Amerika stamme und dass wir in dem φάσηλος, phaseolus der Alten vielmehr gewisse Dolichos-Arten zu erkennen hätten. Indessen muss

---

[1] Ueber das hohe Alter der Bohne und zwar der Vicia Faba L. s. auch V. Hehn, *Culturpflanzen und Hausthiere* p. 407. — Dass die Bohne (faba) in Italien die am frühesten angebaute Hülsenfrucht war, haben schon die Alten behauptet; cf. Ovid fast. vi, 180: terra fabas tantum duraque farra dabat; dazu vgl. Plin. n. h. 18, 117; Isid. xvii 4, 3. M. Pfund hat dies auch noch durch Hinweis auf alte Eigennamen, sowie sacrale, religiöse, agrarische Gebräuche eingehend zu beweisen gesucht in seiner werthvollen Schrift ‚De antiquissima apud Italos fabae cultura ac religione', Dissert. Berol. 1845. — Für die griechische Culturwelt interessant und wichtig ist Schliemanns Entdeckung von reichlichen Bohnenmassen unter den Ruinen des alten Troja (cf. de Candolle, *Origine des plantes cultivées* p. 254; Buschan, *Vorgeschichtl. Botanik* p. 210). Ein aus der Bronzezeit stammender Fund zu Heraclea auf Creta enthält ebenfalls Bohnen (Vicia Faba L.); cf. Buschan a. a. O. p. 213. Bei Homer sind die κύαμοι als cultivirte Frucht wohlbekannt, wie der Vergleich Il. 13, 588—592 beweist.

[2] Schrader, *Reallexikon der indogerm. Alterthumskunde* p. 106. 107. Ebenso Buschan, *Vorgeschichtl. Botanik* p. 216.

[3] Wittmack, *Sitz.-Ber. des botan. Ver. der Prov. Brandenburg* vom 19. Dec. 1879.

[4] Körnicke, *Verhandlungen des naturhistor. Ver. der preuss. Rheinlande* 1885, p. 136—153.

ich gestehen, dass mir die Gründe für diese Annahme nicht völlig überzeugend sind. Es sind zwar auf dem berühmten peruanischen Todtenfelde zu Ancon, unweit Lima, Samen von Phaseolus, speciell wohl auch Phaseolus vulgaris, gefunden worden, doch scheint mir daraus noch nicht mit Sicherheit hervorzugehen, dass die Heimat dieser Pflanze überhaupt und ausschliesslich Amerika gewesen sein müsse. Eine nähere Erörterung dieser complicirten Frage würde uns hier zu weit führen. Erweist sich die von Wittmack und Körnicke vertretene, von Buschan, Schrader u. A. acceptirte Ansicht dennoch als richtig, dann ist das nur um so besser für unsre Ansicht, dass für das urindogermanische Todtenopfer mit Bohnen nur Vicia Faba L. in Betracht kommen könne. Indessen steht diese letztere Annahme wohl auch ohnedies auf hinreichend gesicherten Füssen, da über faba und κύαμος der Alten, sowie über die prähistorischen Funde kein Zweifel besteht und bestehen kann. Die Saubohne also war es, die ein Nahrungsmittel der indogermanischen Urzeit bildete und schon zu jener Zeit als Todtenopfer diente.

Erscheint nach alledem das seltsame Räthsel des Bohnenverbotes bei Pythagoras und im Veda zufriedenstellend gelöst, so zeigt sich auch hier — wie so oft bei wissenschaftlicher Forschung — alsbald ein neues Räthsel auf der Bildfläche.

Es scheint, dass die Bohne bei den Aegyptern eine annähernd ähnliche Rolle gespielt hat, wie bei den Indogermanen. Nach Herodot hätten die Aegypter die Bohne nicht gebaut und auch die wildwachsende nicht genossen. Die Priester aber hätten sich ihrer so durchaus enthalten, dass sie dieselbe nicht einmal ansahen, und zwar weil sie meinten, dass sie eine unreine Frucht sei; Hdt. 2, 37: κυάμους δὲ οὔτε τι μάλα σπείρουσι Αἰγύπτιοι ἐν τῇ χώρῃ, τούς τε γενομένους οὔτε τρώγουσι οὔτε ἕψοντες πατέονται· οἱ δὲ δὴ ἱρέες οὐδὲ ὁρέοντες ἀνέχονται, νομίζοντες οὐ καθαρὸν εἶναί μιν ὄσπριον. Dass indessen, wenigstens in früheren Zeiten die Bohne (und zwar die Saubohne, Vicia Faba L.) bei den Aegyptern ein Nahrungsmittel bildete, darf wohl mit Sicherheit aus den Gräberfunden, die der Zeit der 12. Dynastie entstammen, geschlossen werden. Vielleicht fand man später weniger Ge-

schmack an ihr und ersetzte die Bohne durch anderes Gemüse, doch wird es wohl auch gestattet sein, an der absoluten Correctheit der Nachricht des Herodot zu zweifeln, zumal im heutigen Aegypten gerade die Saubohne, wie mich Herr Hofrath Reinisch belehrt, das gewöhnlichste und häufigste Essen des gemeinen Mannes bildet. Jedenfalls sind es nach Herodot die Priester der Aegypter, welche sich vorzugsweise und besonders streng der Bohne zu enthalten haben, und das stimmt in merkwürdiger Weise zu den analogen Regeln für die Priester der Inder und Römer. Merkwürdig erscheint es auch, dass in dem altägyptischen Märchen von Anepu und Batau der ältere Bruder das Herz des jüngeren gerade in einer Bohne gefunden haben soll.[1] Das erinnert an den dem Pythagoras zugeschriebenen Gedanken, die Seelen der Verstorbenen wären in den Bohnen (cf. Plin. n. h. 18, 118).[2]

Woher nun aber dieser Zusammenklang? Eine Beeinflussung der indogermanischen Welt durch Aegypten darf in diesem Falle wohl als ausgeschlossen gelten. Dafür haben die respectiven Vorstellungen und Bräuche zu tiefe und zu weitreichende Wurzeln auf dem indogermanischen Gebiete selbst. Nach Skandinavien und Indien konnte solcher Einfluss doch wohl schwer dringen, und der römische Brauch ist so alt, so festgewurzelt, so durchaus zu der zäh-conservativen genuin-römischen Sacral-Tradition gehörig, dass man an derartiges nicht wohl denken kann. Und dazu kommt als sehr wichtiges Moment, dass die Vermeidung, respective das Verbot der Bohnen auf indogermanischem Gebiet seine deutliche Begründung findet in dem Umstande, dass die Bohne als Todtenopfer diente. Auf ägyptischem Boden aber ist solches nicht nachgewiesen. Die altägyptischen Denkmäler wissen nichts von einem Todtenopfer mit Bohnen. In den Menus der Todtenmahle erscheint, wie mich Herr Prof. Krall belehrt, die Bohne nicht.[3] Hier fehlt also die Wurzel, die Begründung, — hier erscheint demnach das Bohnenverbot, re-

[1] Vgl. meine Arbeit ‚Pythagoras und die Inder' p. 13.

[2] Vgl. meine Arbeit ‚Pythagoras und die Inder' p. 38, Anm. 2; oben p. 191.

[3] Vgl. Maspero ‚La Table d'offrande des tombeaux égyptiens', p. 67.

spective die Enthaltung vom Bohnengenuss weit räthselhafter und schwieriger zu erklären.

Man könnte, da die Sachen so liegen, schon eher Beeinflussung Aegyptens durch ein indogermanisches Volk annehmen, doch erscheint mir auch das bedenklich. Es bleibt die Möglichkeit genuiner Entstehung des Abscheus vor den Bohnen auf ägyptischem Boden; aber freilich auch noch eine andere, wie mir scheint, sehr erwägenswerthe Möglichkeit, nämlich die, dass vielleicht die ganze Nachricht des Herodot auf einem Irrthum beruht. Sie wird durch die ägyptischen Denkmäler, bildliche wie schriftliche, nicht bestätigt. Die Stelle des Plinius, welche Lippert in seiner *Culturgeschichte der Menschheit* (I p. 582) zur Unterstützung und tieferen Begründung der Stelle des Herodot heranzieht, redet überhaupt nicht von den Aegyptern, sondern nur von Römern und römischer Sitte, respective von Völkern im Allgemeinen (Plin. n. h. 18, 12 = 18, 118 nach anderer Zählung; cf. den Text oben). Die Darstellung Lipperts beruht demnach auf Missverständniss und Confusion.[1] Sie wirkt direct irreführend. Ich neige mich demnach jetzt dahin, die ganze Nachricht des Herodot zu bezweifeln, zumal sie in einem Theile schon durch die Gräberfunde u. a. sich als unrichtig erwiesen hat. Der angeführte Zug in dem Märchen von Anepu und Batau würde für sich allein schon jedenfalls nicht ausreichen, um tiefer greifende Zusammenhänge zu beweisen. Nun aber kommt noch hinzu, dass die ‚Bohne', in welcher das Herz des Batau gefunden wird, nicht einmal wirklich eine Bohne ist. Ludwig Stern hat das Wort zwar so übersetzt,[2] doch — wie mich wiederum Herr Hofrath Reinisch belehrt — handelt es sich hier vielmehr um eine Akazienschote. So kommt denn dieser Punkt für die Vergleichung überhaupt nicht in Betracht und es bleibt nichts übrig als die Stelle des Herodot, auf welcher allein man schwerlich allzuviel wird aufbauen dürfen.

[1] Dieselbe Confusion, respective irrthümliche Darstellung findet sich bei Buschan, *Vorgeschichtliche Botanik*, p. 210.

[2] Vgl. ‚Pythagoras und die Inder' p. 13. 14.

Bâṇas Kâdambarî und die Geschichte vom König Sumanas in der Bṛihatkathâ.

Von

L. v. Mańkowski.

I.

Dass die von Bâṇa in der Kâdambarî bearbeitete Geschichte sich in Somadevas Kathâsaritsâgara (59, 22—178) als die Geschichte vom König Sumanas wiederfindet, ist längst bekannt. Schon Weber hat in seiner ‚Analyse der Kâdambarî‘ (Indische Streifen, i, 358, Note 2) darauf aufmerksam gemacht und zugleich über das Verhältniss der Kâdambarî zu der Erzählung im Kathâsaritsâgara bemerkt: ‚Es lässt sich nämlich nicht mit Bestimmtheit feststellen, ob Somadeva, der Verf. des letztern Werkes, dabei wirklich die Kâdambarî selbst als Quelle benutzt hat. Vielmehr ist auch die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass beide Autoren nur aus einer und derselben Quelle schöpften (s. oben p. 354), der Bṛihatkathâ nämlich, von der wir oben (p. 357) sahen, dass sie von Bâṇa im Harshacaritam direkt erwähnt wird‘ (l. c. S. 368). Weber hätte hinzufügen können, dass Bâṇa auch in der Kâdambarî selbst (Peterson'sche Ausgabe, Bombay 1889, i, S. 51, Z. 15) die Bṛihatkathâ erwähnt.

Seit der Entdeckung der Bṛihatkathâmañjarî des Kshemendra ist der Zweifel Webers nicht mehr begründet; denn dieses Werk deckt sich inhaltlich mit dem Kathâsaritsâgara und enthält an derselben Stelle (von dem in beiden enthaltenen Auszug aus dem Pañcatantra nur durch die Geschichte von Śûravarman getrennt) die

Geschichte vom König Sumanas. Da nun bekanntlich die genannten Werke Kshemendras und Somadevas unabhängig von einander entstandene Uebersetzungen der Bṛihatkathâ des Guṇâḍhya sind, so war ihre Quelle sicher keine andere als das uns nicht mehr erhaltene Werk Guṇâḍhyas. Dass ferner die von Bâṇa erwähnte, also ihm offenbar bekannte Bṛihatkathâ die Bṛihatkathâ Guṇâḍhyas ist, kann ebenfalls nicht bezweifelt werden. Dafür spricht sich denn auch Peterson (l. c. ii, 156) entschieden aus, und dies bestätigt auch der Commentar zu der oben von Weber erwähnten Stelle des Harshacarita (s. Peterson l. c. ii, 82, Fussnote), wie die Nennung des Naravâhanadatta, der Hauptperson der Rahmenerzählung im Kathâsaritsâgara, beweist. Kannte aber Bâṇa das Werk Guṇâḍhyas, das, wie wir sahen, die mit der Kâdambarî fast identische Geschichte vom König Sumanas sicher enthielt, so liegt nichts näher als die Behauptung, dass Bâṇas Quelle ebenfalls die Bṛihatkathâ des Guṇâḍhya war (vgl. Peterson l. c. ii, 95 f.).

Wir besitzen somit drei verschiedene Bearbeitungen einer und derselben Geschichte, die in zwei Recensionen zerfallen: die uns nur mittelbar durch Kshemendra und Somadeva überlieferte Recension der Bṛihatkathâ und die Kâdambarî. Diese letztere weicht von der ersteren in manchen Puncten ab, und es soll in dieser Abhandlung der Versuch gemacht werden, das Verhältnis der Kâdambarî zu ihrer Vorlage näher zu bestimmen.

Zu diesem Zwecke muss vor allem die ursprüngliche Recension der Bṛihatkathâ auf Grund der genannten drei Bearbeitungen reconstruirt werden. Die Aufgabe ist jedoch nicht ganz so einfach, wie dies scheinen möchte. Man sollte meinen, dass alles, was sich in je zwei von den drei Bearbeitungen findet, als der Bṛihatkathâ entnommen gelten könne. Dies ist jedoch nicht der Fall, da der Text Kshemendras, der, nebenbei bemerkt, ausserordentlich kurz ist, bald dem des Somadeva, bald dem des Bâṇa sich nähert, so dass man sich unwillkürlich die Frage stellt, ob Kshemendra neben der Bṛihatkathâ nicht auch die Kâdambarî benutzt habe. Dass er das Werk Bâṇas kannte, wissen wir aus seinem Kavikaṇṭhâbharaṇa, wo er

nicht nur einen Vers aus der Kâdambarî des Bâṇa citirt,[1] sondern auch einige Proben aus seiner eigenen versificirten Kâdambarî anführt. Dies geschieht stets mit den einleitenden Worten *yathâ mama kâdambaryâm* oder *yathâ mama padyakâdambaryâm.*[2] Eine dieser Proben führe ich hier an zum Beweise, dass sie thatsächlich die Paraphrase einer unserer Kâdambarî entnommenen Stelle ist.[3]

aṅgenaṅgajvarahutavahaś cakshushi dhyânamudrâ
kaṇṭhe jîvaḥ karakisalaye dîrghaśâyî kapolaḥ |
aṁse veṇî kucaparisare candanaṁ vâci maunaṁ
tasyâḥ sarvaṁ sthitam iti na tu tvâṁ vinâ kvâpi cetaḥ ||

Dieser Stelle entspricht Kâd. 252, 22—253, 13, eine Stelle aus dem Uttarabhâga, der nicht von Bâṇa selbst, sondern von seinem Sohn Bhûshaṇabhaṭṭa verfasst ist: *sarvâṅgîṇam anaṅgaśaranivâraṇâya kavacam iva bhavadanusmaraṇaromâñcam udvahati | . . . vâmaṁ tu vâmakapolabharajaḍâṅgulim . . . jvalitamadanahutâśanaviplushyamâṇakarṇakuvalayadalaṁ vadanam ajasrasravadaśrubhayapalâyamânalolalocanam iva bibharti | . . . urasâ bisinîpalâśaprâvaraṇaṁ kaṇṭhena jîvitaṁ karakamalena kapolapâlîṁ tvadalâpenâśrupâtaṁ lalâṭaphalakena candanalekhikâm aṁsena veṇîm adhunâ dhârayati.*

Man sieht aus dieser Zusammenstellung einerseits, dass Kshemendra die Kâdambarî sehr genau kannte, andererseits aber auch, wie ungenau er seine Vorlage wiedergab und wie leicht er sich seine Aufgabe machte. Denn die Worte *cakshushi dhyânamudrâ*

---

[1] S. SCHÖNBERG, Kshemendra's Kavikaṇṭhâbharaṇa, Wien 1884, S. 13.

[2] S. SCHÖNBERG l. c. Schon daraus ersieht man, dass es ein Irrthum ist, wenn auf S. 63 der Einleitung zu der von PETERSON und PANDIT DURGÂPRASÂDA herausgegebenen Subhâshitâvali (Bombay 1886) diese Proben Bâṇa zugeschrieben werden. Wahrscheinlich ist auch der Vers *hâro jalârdravasanaṁ*, der in Kshemendras Aucityavicâracarcâ angeblich als ein Vers aus Bâṇas Kâdambarî citirt ist, nicht von Bâṇa, sondern aus Kshemendras Padyakâdambarî, und mithin die Annahme, Bâṇa habe auch eine Kâdambarî in Versen geschrieben, nicht begründet.

[3] Ich citire nach Subhâshitâvali, wo diese Proben in extenso mitgetheilt sind, nur habe ich im dritten Halbvers mit SCHÖNBERG S. 19 *veṇî* statt *vîṇâ* geschrieben.

bez. *vâci maunam* widersprechen geradezu denjenigen der Kâdambarî *vadanam -lolalocanam* bez. *tvadalâpena,* und der Sandel auf der Stirn in der Kâdambarî erscheint bei ihm auf der Brust. Dass Kshemendra überhaupt wenig zuverlässig ist, dafür liessen sich noch viele Beispiele anführen; wir thun ihm daher gewiss nicht Unrecht, wenn wir ihm auch eine Vermischung zweier verschiedenen Recensionen zumuthen. Eine solche Vermischung liegt denn auch, wie ich glaube, in seiner Bearbeitung der Geschichte vom König Sumanas thatsächlich vor. Ganz deutlich tritt dieselbe hervor in der folgenden Stelle des weiter unten abgedruckten Textes seiner Sumânasâkhyâyikâ.[1]

In V. 42 giebt Manorathaprabhâ dem Somaprabha Auskunft über das Verbleiben ihrer Freundin, die sie zu Makarandikâ geschickt hat. Nach V. 43 erscheint die Freundin unmittelbar nach dieser Erklärung Manorathaprabhâs. Soweit stimmt unser Text mit der Darstellung im Kathâsaritsâgara V. 120 völlig überein: *evaṁ vadantî . . . tadaiva tâm | svasakhîṁ darśayâmâsa tasmai somaprabhâya sâ.* Aber in den folgenden Versen sagt Somadeva, dass alle drei die Nacht in der Einsiedelei der Manorathaprabhâ zubringen und am anderen Morgen einen Vidyâdhara aus der Luft herabsteigen sehen; Kshemendra dagegen lässt dieses Detail aus und fügt V. 44 die Worte *vidyâdhareṇânugatâ* hinzu, lässt also die Freundin mit dem Vidyâdhara zusammen erscheinen. Hiermit vergleiche man Kâdambarî S. 178 f., wo Mahâśvetâ dem Candrâpîḍa die Abwesenheit ihrer Freundin erklärt, worauf die Nacht hereinbricht, die beide in der Einsiedelei verbringen, und am andern Morgen die Freundin in Begleitung des Gandharven Keyûraka erscheint. Der Zug von dem Einbruch der Nacht und von dem Erscheinen des Vidyâdhara bez. des Gandharven am andern Morgen ist sicher ursprünglich, da ihn Somadeva und Bâṇa haben; bei Kshemendra ist für denselben kein Platz, da die Freundin mit dem Vidyâdhara sofort, also vor Einbruch der Nacht, zusammen ankommt. Kshemendra weicht hier

[1] Auf andere Fälle solcher Vermischung wird in den sachlichen Anmerkungen aufmerksam gemacht.

also von seiner Vorlage ab. Andererseits muss unbedingt die Darstellung als die ursprüngliche gelten, wonach die Freundin der Manorathaprabhâ sofort erscheint, denn die fast wörtliche Uebereinstimmung Kshemendras (*ity uktavatyâm . . . tasminn eva kshaṇe*) und Somadevas (*evaṁ vadantî . . . tadaiva*) kann nicht zufällig sein, sondern muss auf die Darstellung in der Bṛihatkathâ zurückgehen. Daraus folgt, dass Bâṇa hier von seiner Vorlage abweicht. Aus dem Gesagten ergiebt sich erstens, dass hier Somadeva allein das Ursprüngliche bewahrt hat, und zweitens, dass Kshemendra die Darstellung der Bṛihatkathâ mit derjenigen der Kâdambarî verquickt hat.

An und für sich wäre freilich auch die Annahme möglich, dass Kshemendra hier die ursprüngliche Fassung, Somadeva aber den bei diesem fehlenden Zug der Kâdambarî entlehnt habe und ihr zum Theil gefolgt sei, so dass die Vermischung zweier Recensionen ihm zur Last fiele. Dies ist jedoch höchst unwahrscheinlich. Denn abgesehen davon, dass wir nicht wissen, ob Somadeva Bâṇas Kâdambarî gekannt, haben wir gar keinen Grund, seiner Erklärung Kathâsaritsâgara 1, 10 zu misstrauen. Er sagt da über das Verhältniss seiner Uebersetzung zum Original: *yathâ mûlaṁ tathaivaitan na manâg apy atikramaḥ*. Das Wort *atikrama* (Ueberschreitung) ist, wie ich glaube, im strengen Sinne zu nehmen, m. a. W. Somadeva erklärt, dass er zu seinem Original nichts hinzugefügt habe. Letzteres habe ich denn auch früher[1] bezüglich seines im Kathâsaritsâgara enthaltenen Auszugs aus dem Pañcatantra constatiren müssen, der wohl Lücken, aber keinen Zusatz hat, während derselbe Auszug bei Kshemendra gerade umgekehrt keine Lücke, wohl aber sechs Zusätze zu der ursprünglichen Zahl der Erzählungen enthält. Wie Kshemendra diese Zusätze einer anderen Recension des Pañcatantra entlehnt hat, so hat er auch seine Zusätze zu der Geschichte vom König Sumanas der Kâdambarî entnommen. Solange also nicht bewiesen ist, dass Somadeva die Kâdambarî gekannt und sein Original durch Zusätze erweitert hat, müssen wir

[1] Der Auszug aus dem Pañcatantra in Kshemendras Bṛihatkathâmañjarî (Leipzig 1892), S. ix und lv.

auch in diesem Falle seinen Kathâsaritsâgara als eine abgekürzte, aber treue Uebersetzung der Bṛihatkathâ betrachten.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, welche Richtschnur bei der Reconstruction der ursprünglichen Fassung der Geschichte vom König Sumanas zu befolgen sei. Als völlig sicher der Bṛihatkathâ entnommen ist nur das anzusehen, was entweder in allen drei Bearbeitungen oder aber nur bei Kshemendra und Somadeva oder nur bei Somadeva und Bâṇa sich findet. Dagegen ist die Uebereinstimmung zwischen Kshemendra und Bâṇa noch kein Beweis für die Ursprünglichkeit dessen, worin ein solcher Einklang besteht: wo Somadeva widerspricht, ist ihm zu folgen; wo dies nicht der Fall, ist immerhin die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Somadeva eine Lücke habe, Bâṇa und Kshemendra aber das Ursprüngliche bewahrt haben. Endlich können solche Einzelheiten, die sich nur in je einer der drei Bearbeitungen finden, wohl ursprünglich sein; sehr wahrscheinlich ist dies bezüglich solcher Züge im Kathâsaritsâgara, dagegen sind diejenigen, die nur Bâṇa oder nur Kshemendra hat, als eigene Zusätze dieser Bearbeiter stark verdächtig. Nur bezüglich der Eigennamen bei Kshemendra ist vielleicht eine Ausnahme zu machen. Kshemendra hat nämlich einige Namen, die bei Somadeva fehlen, und umgekehrt; da jedoch die beiden Bearbeitungen gemeinsamen Namen entweder ganz identisch sind oder nur unbedeutend von einander abweichen, so glaube ich, dass auch die nur von Kshemendra angeführten Namen als der Bṛihatkathâ entnommen gelten können.

Nach diesen Grundsätzen will ich im Folgenden, indem ich die Bearbeitung Somadevas zu Grunde lege, den ursprünglichen Inhalt der Geschichte vom König Sumanas möglichst vollständig wiederherzustellen suchen. Die wenig zahlreichen Zusätze Kshemendras lasse ich unberücksichtigt, zumal dieselben aus dem weiter unten abgedruckten Text ersichtlich sind; dagegen sind solche Zusätze dieses Textes, die auch in der Kâdambarî enthalten sind, sofern sie der Darstellung Somadevas nicht widersprechen, in die Inhaltsangabe aufgenommen und durch gesperrten Druck hervorgehoben. Auch

die Eigennamen, die Kshemendra allein hat, sind durch solchen Druck, alles aber, was im Kathâsaritsâgara allein sich findet, ist durch Cursivschrift kenntlich gemacht. Die Belege findet man in den sachlichen Anmerkungen, die sich an den Text Kshemendras anschliessen.

Auf die in diesen Anmerkungen zusammengestellten Citate aus dem Kathâsaritsâgara und der Kâdambarî[1] lege ich Werth. Was namentlich die letzteren anlangt, so war ich bemüht, möglichst alles aus der Kâdambarî anzuführen, was sich auch bei Kshemendra und bei Somadeva oder nur bei einem dieser Autoren findet. Um jedoch nicht allzuviel zu citiren, wird auf den Kathâsaritsâgara, wo dies mir genügend schien, nur verwiesen, und werden die betreffenden Stellen daraus meist nur da in extenso angeführt, wo dieselben mit den entsprechenden Stellen der Kâdambarî verglichen werden sollen. Dagegen habe ich mich bezüglich der Citate aus der Kâdambarî nicht in derselben Weise beschränken zu müssen geglaubt. Die Prosa dieses Werkes hat Weber (l. c. S. 353) mit einem indischen Wald verglichen, in dem man ‚sich den Weg erst mit aller Anstrengung durchhauen muss'; ich glaube daher, dass die Citate, in denen alle überflüssigen Zuthaten weggelassen sind, dem Leser willkommen sein werden.[2]

Der Inhalt nun der Geschichte vom König Sumanas ist folgender:

In Kâñcanapurî lebte einst ein König von grossem Glanz, siegreich über seine Feinde, Sumanas mit Namen. Als er eines Tages in der Audienzhalle sass, meldete ihm der Thorsteher, dass die Tochter des Nishâdakönigs, namens Muktâlatâ, *von ihrem Bruder Vîraprabha* begleitet, vor dem Thore stehe; sie habe einen Käfig mit einem Papagei gebracht und wünsche den König zu sprechen.

---

[1] Den Kathâsaritsâgara (59. Taraṁga) citire ich nach der Bombayer Ausgabe, ‚Nirṇaya-Sâgara Press' 1889, die Kâdambarî nach der bereits erwähnten Ausgabe von Peterson (I. Band).

[2] Mir selbst hat die Orientirung in diesem ‚indischen Walde' die leider nicht ganz vollständige englische Uebersetzung von Miss Ridding (The Kādambarī of Bāṇa, London 1896) sehr wesentlich erleichtert, was ich an dieser Stelle dankbar anerkenne.

Sumanas befahl, das Mädchen vorzulassen, und als Muktâlatâ, vom Thorsteher eingeführt, in den Audienzsaal trat, erregte sie *allgemeines* Aufsehen durch ihre grosse Schönheit. Sie verbeugte sich vor dem König und übergab ihm einen smaragdfarbenen Papagei, der, sagte sie, *Śâstragañja* heisse, *die vier Veden auswendig wisse* und ein Dichter sei, in allen Wissenschaften und Künsten erfahren; sie habe ihn zum König gebracht, weil er ein seiner würdiges Geschenk sei, er möge ihn daher annehmen. *Da der König sich neugierig zeigte,* wurde der Papagei *durch den Thorsteher* vor ihn gebracht und begrüsste den König mit einer Strophe, in der er das Feuer *seines Machtglanzes pries,* welches *durch die Seufzer* der Wittwen seiner Feinde *fortwährend angefacht werde und selbst durch* ihre Thränen *nicht verlösche. Er fügte noch die Frage hinzu, welchen Lehrsatz aus welchem Śâstra er beweisen solle.*

Der König staunt über diesen Vorgang, wird aber von seinem Minister dahin belehrt, dass der Vogel wohl *ein durch einen Fluch in einen Papagei verwandelter Ṛishi sei,* der seine Bildung in einer früheren Geburt erlangt habe und *sich dank seinen Verdiensten des Gelernten erinnere.*

Nun entfernt sich Sumanas, um seinen täglichen Beschäftigungen nachzugehen, lässt aber später den Papagei holen und sagt ihm, er sei neugierig, zu erfahren, wo er geboren, woher er, *ein Papagei,* seine Gelehrsamkeit habe und wer er sei. Der Papagei erklärt sich *unter Thränen* zur Beantwortung dieser Fragen bereit mit den Worten: ‚So vernimm denn, o König, die wunderbare Geschichte!‘ und erzählt, er sei auf einem grossen, *dem Veda gleichenden* Rohitakabaum, wo viele Vögel nisteten, in dem grossen Wald Haimavatî *in der Nähe des Himavat* als Sohn eines alten Papageien, der daselbst mit seinem Weibchen wohnte, durch Schicksalsfügung geboren. Seine Mutter sei gleich nach seiner Geburt gestorben, sein greiser Vater aber habe sich selbst und ihn mit Resten von Obst aus den benachbarten Nestern ernährt und ihn zärtlich gepflegt. Eines Tages zog durch den Wald unter grossem Getöse ein Heer jagender Śabara; es versetzte den Wald in Aufruhr,

scheuchte das Wild auf, tödtete es und kehrte mit rohem Fleisch beladen zurück. Ein alter Śabara aber, der kein Fleisch erbeutet hatte, sah *am Abend* den Rohitakabaum, und da er hungrig war, kletterte er auf denselben, zog die Papageien *und andere Vögel* aus ihren Nestern heraus, tödtete sie und warf sie auf den Boden. Als Śâstragañja ihn, *einem Diener Yamas gleichend*, kommen sah, versteckte er sich aus Furcht unter die Flügel seines Vaters; nachdem aber der Śabara diesem den Hals umgedreht und ihn zu Boden geworfen hatte, fiel er mit ihm zusammen auf einen Haufen Blätter und blieb, weil es sein Schicksal mit sich brachte, am Leben. Dann trennte er sich von seinem Vater und versteckte sich furchterfüllt *in Laub und Gras*. Der Śabara aber stieg vom Baume herunter, *röstete und ass einige von den Vögeln* und ging mit den *übrigen* von ihm getödteten Papageien fort *nach seinem Dorfe*. Nun wich Śâstragañjas Furcht, und *nach einer langen, weil kummervollen Nacht* schleppte er sich *am Morgen*, von Durst geplagt, häufig strauchelnd und sich auf seine Flügel stützend, mühsam nach einem benachbarten Lotusteich. Dort erblickte ihn ein Büsser namens Marîci, *der eben gebadet hatte; als wäre er die Verkörperung von dessen Verdiensten in einem früheren Leben*, bespritzte er ihn mit einigen Tropfen Wasser, legte ihn in ein Blatt und brachte ihn aus Mitleid nach seiner Einsiedelei. Als ihn dort Pulastya, *das Haupt der Büssergemeinde*, angesehen hatte, lachte er, und von den andern Büssern *nach dem Grunde seines Lachens* befragt, sagte der mit himmlischem Auge Begabte, der Papagei ernte die Frucht seines eigenen schlechten Lebenswandels; *er sei in Folge eines Fluches zu einem Papagei geworden, und vor Schmerz darüber habe er gelacht*; seine Geschichte aber werde er nach Verrichtung der vorgeschriebenen religiösen Handlungen erzählen, und der Papagei werde sich dann seines früheren Lebens erinnern. Nach diesen Worten erhob er sich, um an sein Tagewerk zu gehen, und nachdem er es verrichtet und wiederum zum Erzählen aufgefordert worden, erzählte er, wie folgt.

In der Stadt Ratnâkara herrschte ein mächtiger König namens Jyotishprabha, dem andere Könige unterthan waren. *Bis an's*

Meer streckte sich seine Herrschaft aus. Ihm gebar seine Gemahlin *Harshavatî* durch die Gnade Śivas, den sie durch schwere Busse beschwichtigte, einen Sohn, der aller Welt Augenweide war. Weil nun die Königin vor ihrer Schwangerschaft im Traume den Mond in ihren Mund hatte eingehen sehen, so nannte der König seinen Sohn Somaprabha. Als dieser zu einem mit allen Vorzügen begabten Jüngling und zum Liebling der Unterthanen herangewachsen war, weihte ihn sein Vater hocherfreut zum Mitregenten *und bestellte ihm zum Minister den ausgezeichneten* Priyaṁkara, den Sohn seines eigenen Ministers *Prabhâkara. Am Tage der Weihe stieg Mâtali mit einem himmlischen Ross vom Himmel herab und übergab dasselbe dem Prinzen* mit den Worten: *‚Du bist ein incarnirter Vidyâdhara, ein Freund Indras; drum* sendet dir *Indra aus früherer Liebe* dieses treffliche Ross *Âśuśravas, einen Sohn des* Uccaiḥśravas; *wenn du es reitest, wirst du deinen Feinden unbesieglich sein.‘ Ehrenvoll empfangen stieg der Wagenlenker Indras wieder gen Himmel auf. Der Tag verging in Festlichkeiten; am anderen Tage aber erklärte Somaprabha seinem Vater, es zieme sich für einen Kshatriya, nach Sieg zu verlangen; er möge ihm daher befehlen, zur Welteroberung auszurücken. Der König willigte erfreut ein und besorgte den Feldzug. An einem glückverheissenden Tage bestieg Somaprabha, nachdem er sich vor seinem Vater verbeugt hatte, sein von Indra geschenktes Ross* und zog, von Priyaṁkara begleitet, an der Spitze eines zahlreichen Heeres zur Weltbesiegung aus.

Nachdem er *dank seinem Rosse die Könige in allen Welttheilen besiegt, sie ihrer Schätze beraubt,* die Häupter seiner Feinde gebeugt und die ganze Erde erobert hatte, liess er, *auf dem Rückmarsche begriffen,* sein Heer in einem Walde in der Nähe des Himâlaya Halt machen und begab sich selbst auf die Jagd. Da erblickte er auf einmal einen mit prächtigen Juwelen bedeckten Kiṁnara; um ihn zu fangen, ritt er ihm voll Neugier nach, konnte ihn aber nicht einholen. *Der Kiṁnara verschwand in einer Berghöhle,* er aber wurde von seinem windschnellen Rosse gar weit fortgetragen. *Die Sonne neigte sich schon zum Untergange;* da kehrte Somaprabha ermüdet

um und erblickte einen grossen See in einer öden Gegend. *An dessen Ufer gedachte er zu übernachten.* Er stieg vom Rosse ab, gab ihm Gras und Wasser, ass und trank selber, worauf er etwas ausruhte. Plötzlich hörte er den Ton eines Gesangs, und indem er demselben voll Neugier nachging, gewahrte er einen Tempel Śivas und in diesem, vor dem Liṅga des Gottes singend und auf der Laute spielend, ein himmlisches Mädchen. Erstaunt über ihre wunderbare Schönheit, stellte er sich die Frage, wer sie wohl sein möchte; das Mädchen aber erwies ihm, *da er von edlem Aussehen war,* Gastfreundschaft und fragte ihn ihrerseits, wer er wäre und wie er *allein* an diesen *schwer zu erreichenden* Ort gelangt wäre. Somaprabha erzählte ihr seine Geschichte und richtete dann an sie die Frage, wer sie wäre, *was ihr Verbleiben in diesem Walde zu bedeuten hätte* und weshalb sie in so zartem Alter Busse thäte, worauf die Jungfrau erwiderte: ‚Wenn du neugierig bist, so höre,' und sie erzählte unter Thränen, wie folgt.

Im Himâlaya liegt *die Stadt* Kâñcanâbhâ; dort wohnt Padmakûṭa, der König der Vidyâdhara. Seine und seiner Gattin *Hemaprabhâ* Tochter bin ich, Manorathaprabhâ genannt, dem Vater theuerer als ein Sohn. *Durch die Macht meiner Zauberkunst* besuchte ich *täglich* mit meinen Freundinnen *die Dvîpas, Hauptberge, Wälder und Haine, und nachdem ich mich also belustigt, kehrte ich nach drei Tagewachen zur Essenszeit meines Vaters nach Hause zurück.* Als ich, zur Jungfrau herangewachsen, einst lustwandelte und nach diesem See gekommen war, um zu baden, gewahrte ich hier einen Ascetensohn, der dem Liebesgott glich, mit seinem Gefährten. Seine Schönheit zog mich gewaltig *wie eine Liebesbotin* an, und ich ward vom Liebesgott überwältigt. Auch er sah mich mit verliebtem Blick an. *Ich setzte mich nieder,* und meine Freundin Padmalekhâ, welche unser beider Gefühle merkte, fragte hierauf seinen Gefährten Budhadatta, wer jener Jüngling wäre. Dieser erzählte: *Nicht gar weit* wohne *in einer Einsiedelei* der grosse Enthaltsamkeit übende Ascet Dîdhitimat; als er einst nach *diesem* See baden gekommen, habe ihn Śrî erblickt und, von Liebe ergriffen, ihm einen

ihrem Geiste entsprungenen Sohn geboren und mit den Worten übergeben: ‚Nimm deinen Sohn in Empfang.‘ *Hierauf sei die Göttin verschwunden.* Der Ascet aber habe den *so leicht erhaltenen* Sohn *freudig* angenommen, ihm den Namen Raśmimat gegeben, ihn *grossgezogen,* geweiht und *liebevoll* unterrichtet. Der Ascetensohn sei eben derselbe Raśmimat, *der Sohn Śrîs,* und sei mit ihm *lustwandelnd* hierher gekommen. Hierauf gab jenem auf seine Frage meine Freundin Auskunft über meinen Namen und mein Geschlecht *sowie über alles, was ich vorhin erzählt habe; und als ich seine und er meine Abstammung erfahren, wuchs unsere gegenseitige Liebe.*

Inzwischen kam *von Hause* eine andere Freundin von mir, Śaśilekhâ, um mich zu holen, da mich mein Vater *in der Speisehalle* erwarte. *Ich erwiderte, dass ich sofort kommen würde,* trennte mich von Raśmimat und begab mich *aus Furcht* zu meinem Vater. *Ich konnte nur wenig geniessen,* dachte ausschliesslich an den Geliebten und war wie wahnsinnig und von einem Dämon besessen. *Als ich den Speisesaal verlassen,* kam Padmalekhâ an mich heran und sagte mir *leise,* dass Budhadatta vor dem *Hof*thore stehe; *er habe ihr in der Eile erzählt, dass* Raśmimat *ihm seine vom Vater ererbte Zauberkunst des Fliegens verliehen* und ihn *jetzt* zu mir geschickt habe, um mir zu sagen, dass er vor Liebe schmachte und ohne mich nicht *einen Augenblick* leben könne. Ich brach *sofort* auf mit meiner Freundin *und mit Budhadatta, der voranging,* und kam hierher, fand aber den Geliebten leblos: der Mond beschien seine Leiche; bei dessen Aufgang hatte er, von mir getrennt, den Geist aufgegeben. Die Liebe hatte ihn getödtet.

Wehklagend und mir darüber Vorwürfe machend, dass ich selbst noch lebte, wollte ich mich mit seinem Leichnam in's Feuer stürzen, als eine leuchtende Gestalt vom Himmel herabstieg und mit dem Körper Raśmimats wieder gen Himmel hinaufflog. Als ich hierauf allein den Scheiterhaufen besteigen wollte, vernahm ich eine Stimme, die vom Himmel kam: ‚Manorathaprabhâ, thue dies nicht, denn du wirst ihn *zu einer bestimmten Zeit* wiedergewinnen.‘ Ich gab also den Gedanken an den Tod auf und bleibe nun hier, voll

Hoffnung *den Geliebten erwartend* und der Verehrung Śivas ergeben. Budhadatta aber habe ich aus den Augen verloren.

Als das Vidyâdharamädchen ihre Erzählung beendet hatte, fragte sie der Prinz, *wieso sie allein* und wo denn ihre Freundin Padmalekhâ sei. Manorathaprabhâ erwiderte: ‚Die schöne Tochter des Vidyâdharakönigs Siṁhavikrama, Makarandikâ mit Namen, von Kind auf meine beste Freundin und Gespielin, die mir theuer ist wie mein Leben und meinen Schmerz theilt, hat heute *ihre Freundin* zu mir geschickt, *um von mir Nachricht zu erhalten. Mit ihrer Freundin* habe ich die meinige zu ihr geschickt, *und deshalb bin ich jetzt allein.*‘ Während Manorathaprabhâ also sprach, kam Padmalekhâ *vom Himmel herabgestiegen.* Manorathaprabhâ *zeigte sie ihrem Gaste,* und nachdem diese ihr Nachricht von Makarandikâ gegeben, *liess sie sie* ein Lager aus Blättern für Somaprabha *bereiten und seinem Rosse Futter geben.*

Nachdem nun alle daselbst die Nacht zugebracht hatten, standen sie am Morgen auf und gewahrten einen vom Himmel herabgestiegenen Vidyâdhara, der an sie herantrat. Dieser Vidyâdhara, Devajaya mit Namen, verbeugte sich vor Manorathaprabhâ, liess sich dann nieder und sprach zu ihr: ‚Manorathaprabhâ, der König Siṁhavikrama lässt dir sagen, dass seine Tochter und deine Freundin Makarandikâ aus Liebe zu dir nicht heirathen wolle, so lange auch du keinen Bräutigam hast; du mögest also kommen und sie ermahnen, dass sie sich zur Heirath anschicke.‘ Als Manorathaprabhâ dies gehört hatte und aus Liebe zu ihrer Freundin sich zum Aufbruch bereit machte, *sagte ihr Somaprabha, er* sei neugierig, die Vidyâdharawelt kennen zu lernen, *sie möchte ihn also mitnehmen; sein Ross könne, mit Futter versehen, in der Einsiedelei bleiben. Manorathaprabhâ* willigte ein und brach *sofort* auf mit Padmalekhâ sowie mit Somaprabha und Devajaya, *der den Prinzen auf ihr Geheiss auf den Schoss nahm, da sie durch die Luft flogen.*

Makarandikâ nahm ihre Freundin gastlich auf, umarmte sie, setzte sich mit ihr zusammen auf einen Stuhl und *fragte sie leise, wer Somaprabha sei.* Als ihr Manorathaprabhâ dessen Ge-

schichte erzählt hatte, ward ihr Herz alsbald von ihm gefesselt, und sie verrieth ihre Liebe durch äussere Zeichen. Auch auf Somaprabha machte das schöne Mädchen einen tiefen Eindruck, *und er dachte: ‚Wer ist wohl der Glückliche, der sie heimführen wird?‘ Nun fragte Manorathaprabhâ im Geheimen ihre Freundin, weshalb sie nicht heirathen wollte, worauf diese liebevoll erwiderte: ‚Wie sollte ich einen solchen Wunsch hegen, so lange du keinen Bräutigam hast? Du bist mir ja theurer als ich selbst.‘ Darauf antwortete Manorathaprabhâ, sie habe schon einen Bräutigam gewählt und warte auf die Wiedervereinigung mit ihm, worauf ihr Makarandikâ versprach, ihrem Wunsche nachzukommen. Nun kannte jene die Gefühle der Freundin* und forderte sie auf, dem Somaprabha, der nach Durchwanderung der Erde als ihr Gast angelangt, Gastfreundschaft zu erweisen. Makarandikâ erwiderte: ‚Alles *bis auf mich selbst* habe ich ihm jetzt in Gastfreundschaft angeboten; aber auch mich mag er zu der seinen machen, wenn es ihm beliebt.‘ Als Manorathraprabhâ dies gehört, *setzte sie* den Vater Makarandikâs *nach und nach von ihrer Liebe in Kenntniss und beschloss, sie mit dem Prinzen zu verheirathen. Erfreut darüber,* erklärte *ihr Somaprabha,* er werde jetzt nach ihrer Einsiedelei zurückkehren, wo er sein Heer und Priyaṁkara anzutreffen hoffe, *die vielleicht, seiner Spur folgend, dort anlangen würden. Fänden sie ihn nicht, so könnten sie,* etwas Böses vermuthend, *wieder umkehren;* er werde *also Nachricht von seinem Heere einholen und dann* wieder zurückkehren, *einen endgiltigen Beschluss fassen* und *an einem glückverheissenden Tage* Makarandikâ heirathen. *Manorathaprabhâ erklärte sich damit einverstanden und brachte ihn nach ihrer Einsiedelei, indem sie wieder Devajaya ihn auf den Schoss nehmen liess.*

Inzwischen war Priyaṁkara, den Fussspuren des Âśuśravas folgend, mit dem Heere dort angelangt. Als Somaprabha mit ihm zusammengekommen war, erzählte er ihm, *hocherfreut* und von dem Gedanken an die Geliebte erfüllt, alles, was er unterdessen erlebt hatte. Da kam ein von seinem Vater gesandter Bote mit einem Briefe, in dem er den Prinzen zur sofortigen Rückkehr aufforderte.

Auf den Rath seines Ministers brach Somaprabha, um dem Befehle des Vaters zu gehorchen, mit dem Heere sofort nach seiner Stadt auf. Beim Aufbruch gab er Manorathaprabhâ *und Devajaya* das Versprechen, bald zurückzukehren, *nachdem er seinen Vater gesehen.*

Die Abreise des Geliebten erfuhr Makarandikâ von Devajaya. Aus Kummer über die Trennung gerieth sie in Verzweiflung: sie fand an ihrem Garten keinen Gefallen, Gesang war ihr zuwider, sie entfernte ihr Gefolge; der *Papageien ergötzliches* Geschwätz hörte sie nicht an; *sie nahm keine Nahrung zu sich und dachte noch viel weniger an Schmuck und dergleichen. Ihre Eltern bemühten sich, sie zur Vernunft zu bringen, konnten sie aber nicht beruhigen. Es kam bald so weit,* dass sie ihr Lager *aus Lotusblättern* verliess und wie wahnsinnig umherwandelte. *Dies verursachte ihren Eltern grossen Kummer, und da sie auf ihre Trostworte nicht hören wollte, so geriethen sie in Zorn und verfluchten sie mit den Worten: ,Du wirst mit diesem deinem Leibe auf eine Zeitlang unter die unglücklichen Nishâda gerathen, ohne dich deiner gegenwärtigen Geburt erinnern zu können.'*

So gelangte Makarandikâ in das Haus eines Nishâda und wurde sofort zu einem Nishâdamädchen. Siṁhavikrama aber empfand Reue und starb aus Gram; ebenso starb auch seine Gattin. Nun war der Vidyâdharakönig in einer früheren Geburt ein mit allen Śâstras vertrauter Ṛishi gewesen; zur Strafe für *einen Rest* früherer Sünden wurde er jetzt als Papagei, *seine Gattin aber als wilde Sau* wiedergeboren. Das ist eben der Papagei, *der sich vermöge seiner Ascese des früher Gelernten erinnert.*

Als ich dessen wunderbare Schicksale erwog, habe ich gelacht. Der Papagei wird aber erlöst werden, wenn er diese Geschichte an dem Hofe eines Königs erzählt haben wird. Seine Tochter Makarandikâ, die jetzt zu einer Nishâdî geworden, wird Somaprabha als Vidyâdharamädchen zur Gattin, Manorathaprabhâ aber den jetzt als König wiedergeborenen Ascetensohn Raśmimat zu gleicher Zeit zum Gatten bekommen. *Was Somaprabha anlangt, so hat er sich, nachdem er seinen Vater gesehen, nach der Einsiedelei Manorathaprabhâs*

begeben; er weilt jetzt dort, Śiva verehrend, um seine Geliebte wiederzugewinnen.

Pulastya war mit seiner Erzählung zu Ende; ich aber (fügte der Papagei hinzu) erinnerte mich meiner früheren Geburt *und ward von Freude und Schmerz erfüllt.* Der Ascet Marîci, *der mich aus Mitleid nach der Einsiedelei gebracht hatte,* nahm mich und zog mich auf. Als meine Flügel gewachsen waren, flog ich *mit der Vögeln eigenen Unstätigkeit hin und her* und entfaltete mein wunderbares Wissen, bis ich in die Hände eines Nishâda gerieth und mit der Zeit zu dir gelangte. *Nun aber sind meine Sünden getilgt dadurch, dass ich als Vogel geboren wurde.*

Als der Papagei diese Geschichte *vor dem versammelten Hof* erzählt *und zu sprechen aufgehört hatte,* wurde alsbald das Herz des Königs Sumanas von Liebesregungen *und Staunen* erfüllt. Inzwischen gab Śiva, *da er sich befriedigt fühlte,* Somaprabha im Traume folgende Weisung: ‚Erhebe dich, o König, und gehe hin zum König Sumanas; dort wirst du die Geliebte treffen. *Denn Makarandikâ, die durch den Fluch ihres Vaters in das Nishâdamädchen Muktâlatâ verwandelt worden, hat sich mit ihrem zu einem Papagei gewordenen Vater zu diesem König begeben. Sie wird sich, wenn sie dich sieht, ihrer früheren Geburt als Vidyâdharamädchen erinnern, und ihr Fluch wird zu Ende gehen. Dann werdet ihr beide vereint, und eure Freude wird durch die gegenseitige Wiedererkennung vermehrt werden.‘ Hierauf sprach Śiva, der sich seiner Verehrer erbarmt, zu der gleichfalls in seiner Einsiedelei weilenden Manorathaprabhâ:* ‚Der Ascetensohn Raśmimat, dein geliebter Bräutigam, ist als Sumanas wiedergeboren; *gehe also hin zu ihm; wenn er dich sieht, wird er sich sofort seiner früheren Geburt erinnern.‘*

Also wurden beide einzeln von Śiva im Traume angewiesen und begaben sich sogleich an den Hof des Königs Sumanas. *Als Makarandikâ dort Somaprabha erblickte, erinnerte sie sich an ihre frühere Geburt,* und nachdem sie, *von ihrem langwährenden Fluch erlöst,* ihren himmlischen Leib wiedererlangt, umarmte sie den Geliebten. Auch Somaprabha, der *durch die Gnade Śivas* die Vidyâdhara-

prinzessin wiedergewann, umarmte sie, *als wäre sie die verkörperte Lakshmî himmlischen Genusses, und fühlte sich glücklich.* Ebenso erinnerte sich der König Sumanas, *sowie er Manorathaprabhâ erblickte,* an seine frühere Geburt und ward wieder zum Ascetensohn Raśmimat, *indem er in seinen früheren vom Himmel herabgefallenen Körper fuhr.* Mit seiner Geliebten, *nach der er sich lange gesehnt hatte,* wieder vereint, *ging er nach seiner Einsiedelei, und Somaprabha mit der seinigen nach seiner Stadt.* Auch der Papagei legte den Körper eines Vogels ab *und ging in das durch seine Ascese erworbene Heim ein.*

Dies ist die Geschichte vom König Sumanas, wie sie von Kshemendra und Somadeva überliefert ist und wie sie annähernd ohne Zweifel die Bṛihatkathâ des Guṇâḍhya enthielt. Es handelt sich jetzt darum, zu untersuchen, inwiefern Bâṇas Kâdambarî diese trotz ihrer Einschachtelungen noch verhältnissmässig einfache Geschichte reproducirt und worin sie von derselben abweicht. Von den stilistischen Ausschmückungen, die bei Bâṇa eine sehr grosse Rolle spielen und die, wenn auch vielleicht nicht immer sein geistiges Eigenthum, so doch von ihm selbst gemachte Zusätze sind, sehe ich selbstverständlich gänzlich ab und beschränke mich auch sonst nur auf das Wichtigste.

Ich will zunächst einige von Bâṇa an seiner Vorlage vorgenommene Aenderungen besprechen, die zwar sehr nebensächlich sind und den Kern der Geschichte gar nicht berühren, aber immerhin als höchst charakteristisch hervorgehoben zu werden verdienen. Vor allem sind die Namen bei Bâṇa sämmtlich andere, wie aus der folgenden Zusammenstellung der Personennamen bei Kshemendra und Somadeva einerseits und in der Kâdambarî andererseits ersichtlich ist.

Sumanas — Śûdraka,
Marîci — Hârîta,
Pulastya — Jâbâli,
Jyotishprabha — Târâpîḍa,
Harshavatî — Vilâsavatî,

Somaprabha — Candrâpîḍa,
Priyaṁkara — Vaiśaṁpâyana,
Prabhâkara — Śukanâsa,
Padmakûṭa — Haṁsa,
Hemaprabhâ — Gaurî,
Manorathaprabhâ — Mahâśvetâ,
Padmalekhâ — Taralikâ,
Budhadatta — Kapiñjala,
Dîdhitimat — Śvetaketu,
Raśmimat — Puṇḍarîka,
Siṁhavikrama — Citraratha,
Makarandikâ — Kâdambarî,
Devajaya — Keyûraka.

Ungenannt sind in der Kâdambarî Muktâlatâ, das Mädchen mit dem Papagei, ferner ihr bez. ihre Begleiter (Vîraprabha) und Śaśilekhâ, die zweite Freundin der Manorathaprabhâ, die bei Bâṇa nur als die Schirmträgerin der Mahâśvetâ bezeichnet ist. Umgekehrt werden zwei Personen, die im Kathâsaritsâgara erwähnt, aber ungenannt sind, in der Kâdambarî mit Namen belegt, nämlich Kumâpâlita, der Minister des Königs Śûdraka, und Madirâ, die Gemahlin des Citraratha. Es sei noch erwähnt, dass der Papagei Śâstragañja bei Bâṇa Vaiśaṁpâyana heisst, also genau wie der Minister des Prinzen Candrâpîḍa, und dass das Ross des letzteren (Âśuśravas im Kathâsaritsâgara) den Namen Indrâyudha führt. Im Uebrigen hat Bâṇa viel mehr Namen als seine Vorlage, da seine Bearbeitung viel ausführlicher ist und mehr handelnde Personen auftreten lässt. Ich erwähne hier nur Mâtaṅgaka, den Anführer des im Walde jagenden Śabaraheeres, Balâhaka, einen Krieger im Heere Târâpîḍas, seinen Sohn Meghanâda, ferner Manoramâ, die Gemahlin Śukanâsas, Tamâlikâ, die Betelträgerin, und Madalekhâ, die Freundin Kâdambarîs, endlich Pattralekhâ, von der weiter unten ausführlich die Rede sein wird.

Dass Bâṇa die Namen absichtlich geändert hat, unterliegt keinem Zweifel. Es ist aber interessant, zu beobachten, wie er

trotzdem sich von seiner Vorlage nicht ganz hat emancipiren können; denn viele von seinen Namen sind, obgleich, wie wir unten sehen werden, nicht ganz willkürlich gewählt, mit denen, die er ändern wollte, synonym oder wenigstens nahe verwandt. Hierher gehören die Namen Jyotishprabha und Târâpîḍa, Harshavatî und Vilâsavatî, Dîdhitimat und Śvetaketu, wohl auch Hemaprabhâ (‚die Goldglänzende') und Gaurî (‚die Glänzende'), Makarandikâ und Kâdambarî (‚Kuckucksweibchen'), endlich Somaprabha und Candrâpîḍa, obgleich die Verwandtschaft der beiden letzteren Namen einen tiefer liegenden Grund hat. Auch der Name des Rosses Indrâyudha verräth die Abhängigkeit Bâṇas von seiner Quelle. Im Kathâsaritsâgara ist, wie wir gesehen, Âśuśravas ein Sohn des bei der Quirlung des Milchmeeres hervorgegangenen Hengstes Indras Uccaiḥśravas und ein Geschenk Indras an den Prinzen Somaprabha; in der Kâdambarî ist weder von Indra noch von seinem Wagenlenker Mâtali die Rede, aber der Name des Rosses weist auf Indra hin, und ausserdem wird dasselbe an drei Stellen (Kâd. 78, 5; 79, 19 f.; 80, 10) mit Uccaiḥśravas verglichen.

Auch die Ortsnamen sind bei Bâṇa geändert: die Städte Kâñcanapurî und Ratnâkara sind durch Vidiśâ bez. Ujjayinî, der Wald Haimavatî im Himâlaya durch den Vindhyawald (Kâd. 20, 15 *vindhyâṭavî*) oder genauer durch den Daṇḍakawald im Vindhyagebirge (Kâd. 24, 5—7 *adhipatir iva daṇḍakâraṇyasya . . . sakheva vindhyasya . . . śâlmalîvṛikshaḥ*), Kâñcanâbhâ im Himâlaya durch Hemakûṭa im Kiṁpurushalande ersetzt. Ueber die Lage von Kâñcanapurî und Ratnâkara vermag ich nichts zu sagen; die entsprechenden Namen in der Kâdambarî weisen auf Centralindien hin. Nach Mittelindien versetzt Bâṇa die Scene auch da, wo dieselbe nach seiner Vorlage im Himâlaya, also im Norden lag, er aber bei Beschreibung der Geburtsstätte des Papageien die Namen Vindhya, Daṇḍaka, Pampâ und Godavarî erwähnt. Dagegen stimmt er mit seinem Original darin überein, dass er Candrâpîda-Somaprabha auf dem Rückmarsche im Norden Halt machen lässt, wie die Erwähnung des Kailâsa und der Kirâta beweist; auch Kâñcanâbhâ-Hemakûṭa liegt in beiden Re-

censionen im Norden, ist doch der Norden die Heimat der Kiṁnara und Vidyâdhara bez. Gandharven. Während aber im Kathâsaritsâgara in beiden Fällen vom Himâdri die Rede ist, scheint es Bâṇa zu vermeiden, dieses Gebirge zu nennen. Soviel ich sehe, kommt bei ihm der Himâlaya nur in Vergleichen vor.

Aehnlich wie mit den Namen verfährt Bâṇa auch mit anderen Angaben seiner Vorlage. Seine Aenderungen, die ich jetzt anführe, haben nur den Zweck einer selbständigen Umarbeitung des Originals und sind an und für sich völlig bedeutungslos, da sie ganz nebensächliche Puncte betreffen. So sprechen Kshemendra und Somadeva von einem Nishâdamädchen; bei Bâṇa erscheint statt ihrer ein Câṇḍâlamädchen. Der Thorsteher, der sie hereinlässt, wird zu einer Thorsteherin. Die Worte, die das Mädchen an den König richtet, werden nicht ihr, sondern einem ihrer Begleiter in den Mund gelegt. Der Rohitakabaum, auf dem der Papagei geboren wurde, wird zu einem Śâlmalîbaum. Nach Somadeva versteckt sich der Papagei vor dem Śabara in Gras und Laub, nach Bâṇa unter die Wurzeln eines Tamâlabaumes. Das dem Somaprabha-Candrâpîḍa geschenkte Ross wird ihm nicht wie im Kathâsaritsâgara von Indra durch Mâtali, sondern vom König durch Balâhaka geschickt. In der Erzählung von der Begegnung Mahâśvetâs mit Puṇḍarîka ist es nicht ihre Freundin, sondern Mahâśvetâ selbst, welche den Gefährten des Ascetenjünglings befragt, und sie wird nicht zu ihrem Vater, sondern zu ihrer Mutter abgerufen. Die Ankunft des Kapiñjala wird ihr von derselben Zofe gemeldet, die sie vorhin geholt hat, nämlich von ihrer Schirmträgerin, also wiederum anders als bei Somadeva. Endlich erscheinen die Vidyâdhara der Bṛihatkathâ bei Bâṇa als Gandharven und Apsaras.

Hierher gehören auch solche Aenderungen Bâṇas, die, mit den Angaben der anderen Recension verglichen, Uebertreibungen oder Vergrösserungen zeigen und sich schon deshalb als später erweisen. So spricht Somadeva am Eingange unserer Erzählung von einem Begleiter des Nishâdamädchens, nämlich von ihrem Bruder Vîraprabha; bei Bâṇa werden zwei ungenannte Begleiter, ein alter und

ein junger, erwähnt, und von einer Verwandtschaft derselben mit dem Mädchen ist keine Rede. Der Büsserjüngling Marîci-Hârîta, der sich des Papageien annimmt, ist nach Bâṇa der Sohn des Hauptes der Büssergemeinde; er erscheint in Gesellschaft vieler Altersgenossen, und einer der letzteren hilft ihm den Papagei versorgen, wovon die Uebersetzer der Bṛihatkathâ nichts wissen. Ferner träumt bei Bâṇa den von den letzteren erwähnten Traum von dem Monde nicht wie im Kathâsaritsâgara die Königin, sondern der König selbst, und ausserdem ist noch von einem zweiten Traume des königlichen Ministers die Rede. Hier liegt also eine doppelte Aenderung Bâṇas vor: er hat andere Personen und spricht von zwei Träumen. Dass aber die Darstellung des Kathâsaritsâgara mit derjenigen der Bṛihatkathâ übereinstimmt, wird auch hier dadurch verrathen, dass auch Bâṇa an einer anderen Stelle (Kâd. 65, 3) wunderbare Träume der Königin erwähnt. Kshemendra und Somadeva sprechen ferner übereinstimmend von einem Kiṁnara, der von Somaprabha verfolgt wird, Bâṇa dagegen spricht von einem Kiṁnarapaare. Endlich ist im Kathâsaritsâgara nur von einem Briefe, den Somaprabha von seinem Vater erhält, in der Kâdambarî dagegen von je zwei, also im Ganzen von vier Briefen die Rede. Candrâpîḍa nämlich erhält einen Brief von seinem Vater, der ihn zurückruft, und einen anderen gleichen Inhalts von dessen Minister Śukanâsa; an Vaiśampâyana aber sind ebenfalls zwei Schreiben gerichtet — von wem, ist nicht gesagt —, die denselben Zweck verfolgen.

Die bisher besprochenen Abweichungen Bâṇas sind nur äusserliche und von keinem Belang; nur insofern dürfen dieselben ein Interesse beanspruchen, als sie uns zeigen, wie methodisch die indischen Schriftsteller bei der Umarbeitung ihrer Quellen vorgingen. Viel wichtiger sind die Aenderungen in der Geschichte selbst, zu denen ich mich jetzt wende. Hierbei sei gleich bemerkt, dass die meisten Abweichungen der Kâdambarî von ihrer Vorlage nicht in dem ersten, von Bâṇa geschriebenen Theile dieses Romans, sondern in dem zweiten, von dessen Sohn Bhûshaṇabhaṭṭa herrührenden Theile enthalten sind.

Dass die Kâdambarî bedeutend ausführlicher ist als die Darstellung Kshemendras und Somadevas, brauche ich nicht hervorzuheben. Zwar sind beide Uebersetzungen der Bṛihatkathâ Kürzungen des Originals; wenn wir aber bedenken, dass die in dem letzteren enthaltene Geschichte vom König Sumanas einen verschwindend kleinen Theil des ganzen Werkes bildete, so dürfen wir mit Sicherheit annehmen, dass diese Geschichte bei weitem nicht den Umfang hatte, den sie bei Bâṇa erreicht hat, dass mithin die sehr langen und sehr zahlreichen Beschreibungen Bâṇas zum allergrössten Theile wenigstens von ihm selbst hinzugefügt sind. So wird in der Kâdambarî, um nur einiges anzuführen, weit und breit die Person des Śûdraka, dann die des Câṇḍâlamädchens beschrieben; ferner wird dargestellt, wie Śûdraka den Nachmittag in seinem Palaste verbringt; in der Erzählung des Papageien finden wir Beschreibungen des Vindhyawaldes, der Einsiedelei des Agastya, des Wollbaumes, auf dem der Papagei geboren, der Jagd u. s. w. Auf solche Schilderungen, denen wir auf Schritt und Tritt in der Kâdambarî begegnen, kann ich selbstverständlich nicht näher eingehen, obgleich dieselben ein Hauptmoment von Bâṇas Umarbeitung sind. Ich begnüge mich daher mit dieser kurzen Hinweisung darauf und beschränke mich im Folgenden auf die Geschichte selbst.

Die Einleitung der Kâdambarî stimmt im Grossen und Ganzen mit der Darstellung in der Bṛihatkathâ überein; aber schon in die Beschreibung der Jagd im Daṇḍakawalde schaltet Bâṇa eine kurze Episode ein; er beschreibt nämlich, wie Mâtaṅgaka, der Anführer der jagenden Śabara, im Schatten des Wollbaumes ausruht, wie er, von einem anderen Śabara bedient, sich durch Trank und Speise erquickt und sich dann mit seinem Heere entfernt.

In der Geschichte des Candrâpîḍa, des Geliebten der Kâdambarî, findet sich eine ganze Reihe von Einzelheiten, die der Darstellung der beiden Uebersetzer der Bṛihatkathâ fremd sind. Śukanâsa, der Minister des Königs Târâpîḍa, von dem Somadeva nichts mehr als den blossen Namen (Prabhâkara) hat, spielt in der Kâdambarî eine grosse Rolle; er ist der Jugendfreund des Königs und

steht bei ihm in hohen Ehren. Auf die Kinderlosigkeit der Königin Vilâsavatî legt Bâṇa grösseren Nachdruck; er schildert den Kummer des Königs und der Königin, erwähnt die Thränen der letzteren und den Trost, den ihr Târâpîḍa spendet. Von den beiden Träumen ist bereits oben die Rede gewesen. Der Traum des Königs ist mit dem der Königin bei Somadeva identisch; Śukanâsa aber träumt, dass ein weiss gekleideter Brahmane einen Lotus (*puṇḍarîka*) in den Schoss seiner Frau lege. Beide Träume gehen bald in Erfüllung. Eines Tages flüstert Kulavardhanâ, die Zofe der Vilâsavatî, dem König in's Ohr, dass die Königin schwanger sei. Târâpîḍa ist zwar über diese Nachricht hocherfreut, kann aber an sein Glück nicht glauben und geht mit Śukanâsa zu seiner Gemahlin, um sie selbst zu befragen. Die letztere ist beschämt und erwidert, sie wisse nichts. Endlich fordert Śukanâsa den König auf, die Königin nicht länger zu quälen, Târâpîḍa aber gewinnt die Ueberzeugung, dass Kulavardhanâ wahr gesprochen, und bleibt die Nacht über bei seiner Gemahlin. Nach einiger Zeit gebiert Vilâsavatî einen Sohn. Bâṇa schildert die Freude der Unterthanen und das Glück des Königs, der seinen Sohn mit Śukanâsa besucht, wobei der letztere an dem Kinde die Merkmale eines *cakravartin* erkennt. In diesem Augenblick wird gemeldet, dass auch Śukanâsas Gemahlin Manoramâ einen Sohn geboren habe, worauf sich der König und der Minister in die Wohnung der letzteren begeben. Am zehnten Tage giebt der König seinem Sohn mit Rücksicht auf seinen Traum den Namen Candrâpîḍa, und Tags darauf Śukanâsa dem seinigen den für einen Brahmanen passenden Namen Vaiśaṁpâyana. Nun wird die Erziehung des Prinzen geschildert, der in einem eigens zu diesem Zwecke errichteten Hause zusammen mit Vaiśaṁpâyana unterrichtet wird und durch die innigste Freundschaft mit diesem verbunden ist. Im zehnten Jahre ist die Erziehung zu Ende. Der König sendet zum Prinzen den Krieger Balâhaka, um ihm dies zu erklären, und lässt ihm durch denselben das Ross Indrâyudha übergeben, ein edles Thier, dem Meere entsprungen, das er selbst von dem Perserkönig erhalten, welches alle Vorzüge des Uccaiḥśravas in sich vereinigt. Candrâpîḍa

besteigt sein Ross und begiebt sich, von Vaiśaṁpâyana begleitet, nach der Stadt, wo er, vom Volke bewundert, an den Hof geht. Er begrüsst seinen Vater und seine Mutter, die ihn und Vaiśaṃpâyana umarmen, besucht Śukanâsa und Manoramâ und begiebt sich dann nach seinem Palaste. Tags darauf besteigt er Indrâyudha und belustigt sich mit Jagen. Am dritten Tage wird er von der Königin beschenkt: diese schickt ihm als Betelträgerin Pattralekhâ, die Tochter des Kulûtakönigs, und vertraut sie seiner Obhut an. Das Mädchen wird eine vertraute Freundin des Candrâpîḍa, der sie wie eine Schwester liebt, und folgt ihm stets auf Schritt und Tritt. Diese räthselhafte Erscheinung, die erst später erklärt wird, ist hier ganz zweifellos von Bâṇa eingeführt (s. unten). Inzwischen macht der König Anstalten, um den Prinzen zum Mitregenten zu weihen. Śukanâsa hält diesem einen langen Vortrag über die Unbeständigkeit des Glückes u. s. w., und nach einigen Tagen erfolgt die Weihe des Candrâpîḍa und unmittelbar darauf sein Ausmarsch zur Weltbesiegung. Der Feldzug wird, obgleich er drei Jahre dauert, sehr kurz abgefertigt. Nachdem Candrâpîḍa die ganze Erde besiegt, erobert er Suvarṇapura, den Sitz der in der Nähe des Kailâsa am Hemakûṭa wohnenden Kirâta.

Die Begegnung mit Mahâśvetâ-Manorathaprabhâ wird, von der Verfolgung des Kiṁnara abgesehen, im Grossen und Ganzen übereinstimmend mit der Darstellung der Bṛihatkathâ geschildert; nur in den Details weicht Bâṇa ab: der See, an dessen Ufer Candrâpîḍa ausruht, heisst Acchoda; als er dort den Gesang hört, sattelt und besteigt er sein Ross, um sich darüber Klarheit zu verschaffen; der blendend weisse Glanz der Gestalt Mahâśvetâs wird besonders hervorgehoben; das Mädchen bewirthet ihren Gast mit Wasser, und nachdem er ihr seine Geschichte erzählt, bietet sie ihm Früchte an, die von selbst von den Bäumen in ihren Betteltopf herabfallen.

In der von Mahâśvetâ dem Candrâpîḍa erzählten Geschichte stossen wir wiederum auf Einzelheiten, die den Uebersetzern der Bṛihatkathâ fremd sind. Einige Abweichungen Bâṇas sind bereits oben erwähnt worden; hier sei noch Folgendes angeführt. Die Jung-

frau erzählt, sie sei die Tochter des Gandharvenkönigs Haṁsa, der auf dem Hemakûṭa wohne, und der Gaurî aus dem Geschlechte der den Mondstrahlen entsprossenen Apsaras. Sie sei einst mit ihrer Mutter nach dem Acchodasee baden gegangen; als sie mit ihren Freundinnen im Walde lustwandelte, habe sie einen ausserordentlich starken Blumengeruch wahrgenommen; sie sei demselben nachgegangen und habe einen Einsiedlerjüngling erblickt, der als Ohrenschmuck einen Blüthenstrauss trug, welcher den Wohlgeruch verbreitete. Dieser Zug ist wohl eine Nachahmung der kurz vorher erzählten Episode von dem Gesang, dem Candrâpîḍa nachgeht. Wir erfahren ferner, dass Puṇḍarîka mit seinem Gefährten am nämlichen Tage die Götterwelt verlassen, um Śiva, der sich nach dem Kailâsa begeben, zu verehren; unterwegs habe ihm die Göttin des Nandanawaldes den Blüthenstrauss, der vom Pârijâtabaum stamme, geschenkt. Dies wird der Mahâśvetâ von Kapiñjala erzählt, worauf Puṇḍarîka jener den Strauss an's Ohr legt und hierbei seinen Rosenkranz fallen lässt. Mahâśvetâ ergreift ihn und hängt sich denselben um den Hals. Nun wird sie von ihrer Schirmträgerin abgerufen; ehe sie geht, giebt sie dem Geliebten, da er seinen Rosenkranz zurückverlangt, eine Perlenschnur, die sie sich vom Halse löst. Erst später erfährt Puṇḍarîka von Taralikâ, der Betelträgerin Mahâśvetâs, wer die letztere sei, und übergiebt ihr einen Brief an die Geliebte, deren Liebesqualen sich beim Lesen desselben verschlimmern. Uebereinstimmend mit Somadeva lässt Bâṇa den Kapiñjala bei Mahâśvetâ erscheinen; er ist aber nicht von Puṇḍarîka geschickt, sondern kommt ohne sein Wissen, um ihr den jammervollen Zustand seines Freundes zu schildern und sie um Hilfe zu bitten. Während seines Besuches wird der Mahâśvetâ die Ankunft der Königin gemeldet. Kapiñjala entfernt sich schleunigst und kehrt zu Puṇḍarîka zurück, während im Kathâsaritsâgara Budhadatta Manorathaprabhâ und ihre Freundin zu ihm begleitet. Erst nach dem Besuche der Königin, der lange dauert, bricht Mahâśvetâ, nachdem sie aus einer durch den aufgehenden Mond verursachten Ohnmacht wieder zur Besinnung gekommen und ihre Scrupel überwunden, mit Taralikâ auf, um zum

Geliebten zu eilen. Noch ehe sie zu ihm gelangt, vernimmt sie die Klagen des Kapiñjala um den todten Puṇḍarîka, worauf sie diesen selbst leblos erblickt. An dieser Stelle lässt Bâṇa die Mahâśvetâ in Folge der schmerzlichen Erinnerung in Ohnmacht fallen, und erst nachdem sie Candrâpîḍa zur Besinnung gebracht, ihre Erzählung fortsetzen. Abweichend von der Darstellung bei Kshemendra und Somadeva ist es bei Bâṇa dieselbe Gestalt, die gleichzeitig Mahâśvetâ die Wiedervereinigung mit Puṇḍarîka verheisst und mit dem Leichnam desselben gen Himmel auffliegt. Von Kapiñjala, der bei Somadeva verschwindet und dann nicht wieder zum Vorschein kommt, erfahren wir dass er den Räuber von Puṇḍarîkas Leiche verfolgt und ebenfalls in die Luft auffliegt. Nachdem Mahâśvetâ ihre Erzählung beendet, hält ihr Candrâpîḍa einen Vortrag über die Nutzlosigkeit des Nachsterbens und tröstet sie, indem er ihr erklärt, dass Puṇḍarîka ihr entrissen worden sei, um wieder zum Leben zurückgerufen zu werden.

Die Frage Candrâpîḍas nach dem Verbleiben der Taralikâ findet sich bei Bâṇa in Uebereinstimmung mit der Bṛihatkathâ. Die Antwort Mahâśvetâs aber lautet anders als im Kathâsaritsâgara. Sie erwidert nämlich, ihre Freundin Kâdambarî, die Tochter des Gandharvenkönigs Citraratha auf Hemakûṭa, habe den Entschluss gefasst, nicht zu heirathen, solange ihr eigenes Unglück währe; Kâdambarîs Vater habe heute früh Kshîroda zu ihr geschickt mit der Botschaft, er rechne auf sie, um Kâdambarî von ihrem Vorsatz abzubringen. Zu diesem Behufe habe sie also Taralikâ mit Kshîroda zu Kâdambarî geschickt. Dass Taralikâ erst am anderen Morgen mit Keyûraka zurückkehrt, ist bereits oben bemerkt worden. Mahâśvetâ erkundigt sich nach dem Befinden Kâdambarîs. Taralikâ erwidert, sie sei wohl, ihre Antwort aber auf die Aufforderung Mahâśvetâs werde ihr Keyûraka mittheilen. Dieser erklärt denn auch, dass Kâdambarî an ihrem Vorsatz festhalte, worauf Mahâśvetâ lange nachsinnt und Keyûraka entlässt mit der Zusage, sie werde selbst Kâdambarî besuchen. Dann macht sie Candrâpîḍa selbst den Vorschlag, mit ihr nach Hemakûṭa zu gehen, denn der Sitz des Gandharven-

königs sei schön und wundervoll und er werde nicht nur Hemakûṭa, sondern auch Kâdambarî kennen lernen. Candrâpîḍa erklärt sich dazu bereit, und beide machen sich auf, um Kâdambarî zu besuchen. Von Taralikâ ist hier nicht die Rede, doch auch sie folgt Mahâśvetâ, denn sie erscheint später ebenfalls in Hemakûṭa. Dagegen ist, abweichend von der Bṛihatkathâ, Keyûraka vorausgegangen, und als Candrâpîḍa in Hemakûṭa anlangt, unterhält sich Kâdambarî mit dem ersteren über den Prinzen und fragt ihn, wer er sei, was er gesagt und wieso er ein Freund Mahâśvetâs geworden.

Der Besuch in Hemakûṭa wird nun sehr ausführlich geschildert. Bei der Begrüssung giebt Mahâśvetâ der Kâdambarî Auskunft über Candrâpîḍa, den sie mit Gewalt mitgebracht habe. Dann fordert sie Kâdambarî auf, ihrem Gaste Ehre zu erweisen, und die letztere entschliesst sich nach langem Zögern, ihm Betel zu reichen. Nach einiger Zeit wird der Mahâśvetâ gemeldet, dass der König und die Königin sie zu sprechen wünschen; bevor sie geht, fragt sie Kâdambarî, wo Candrâpîḍa wohnen werde, worauf ihr die letztere ihre Liebe gesteht.

Ich übergehe nun die ausführliche Beschreibung, wie der Prinz den Tag in Hemakûṭa verbringt, wie sich Kâdambarî wegen ihrer Liebe Vorwürfe macht, wie sie jenem dann ein kostbares Halsband als Geschenk schickt und ihn später mit Madalekhâ selbst besucht. Hervorgehoben sei nur, dass Candrâpîḍa im Zweifel ist, ob er geliebt werde. Nach einer schlaflosen Nacht nimmt der Prinz am Morgen Abschied von Kâdambarî und Mahâśvetâ, die, abweichend von der Darstellung bei Somadeva, den Grund seiner Abreise der Kâdambarî selbst mittheilt und in Hemakûṭa zurückbleibt. Von Gandharven geleitet, kehrt er nach der Einsiedelei zurück, wo er sein Heer mit Vaiśampâyana und Pattralekhâ antrifft. Am andern Morgen erscheint Keyûraka und bringt Candrâpîḍa das von ihm in Hemakûṭa zurückgelassene Halsband Kâdambarîs wieder. Nachdem der Prinz von ihm gehört, wie Kâdambarî in Gedanken an ihn den Tag verbracht, besteigt er sein Ross mit Pattralekhâ und eilt in Begleitung des Keyûraka wieder zu der Geliebten. Von diesem

zweiten Besuch Candrâpîḍas in Hemakûṭa wissen Kshemendra und Somadeva nichts. Derselbe ist übrigens sehr kurz, und zu erwähnen ist nur, dass der Prinz immer noch an der Liebe Kâdambarîs zweifelt und dass er ihr zu Gefallen Pattralekhâ in Hemakûṭa zurücklässt. Von den Briefen, die er nach seiner Rückkehr erhält, habe ich schon oben gesprochen. Candrâpîḍa macht sich nach Ujjayinî auf. Er beauftragt Meghanâda, den Sohn des Balâhaka, seine Freundin Pattralekhâ, die Keyûraka zweifellos nach der Einsiedelei bringen werde, nach Hause zu geleiten; durch Keyûraka aber sollen Entschuldigungen und Grüsse nach Hemakûṭa bestellt werden mit dem Versprechen, dass er wiederkommen werde. Dieses Versprechen giebt der Prinz bei Kshemendra und Somadeva der Manorathaprabhâ-Mahâśvetâ. Nachdem Candrâpîḍa dem Vaiśampâyana befohlen, ihm mit dem Heere langsam zu folgen, reitet er mit Gefolge voraus. Unterwegs besucht er einen Tempel der Durgâ, dem ein draviḍischer Mönch vorsteht, eine Episode, die der Bṛihatkathâ fremd ist, und erreicht nach einigen Tagen Ujjayinî. Bald holen ihn dort auch Meghanâda und Pattralekhâ ein, und letztere erzählt ihm ausführlich von der Liebe der Kâdambarî. Mitten in dieser Erzählung der Pattralekhâ bricht Bâṇas Roman ab, und die Fortsetzung ist von Bhûshaṇabhaṭṭa.

Alles, was nun in der Kâdambarî folgt, stimmt mit wenigen Ausnahmen nicht mehr mit der Darstellung der Uebersetzer der Bṛihatkathâ überein. Der Schluss des Romans ist kurz folgender.

Candrâpîḍa ist nun von der Liebe der Kâdambarî überzeugt. Als bald darauf Keyûraka in Ujjayinî erscheint und ihm die Verzweiflung Kâdambarîs schildert, nachdem sie die Abreise des Geliebten erfahren, will er zu ihr eilen. Inzwischen wird ihm gemeldet, dass sein Heer Daśapura erreicht habe; er schickt Keyûraka mit Pattralekhâ und Meghanâda zu Kâdambarî voraus und bricht selbst am folgenden Tage auf, um Vaiśampâyana, den er noch um Rath fragen will, schneller zu sprechen. Zu seinem Erstaunen wird ihm aber, als er sein Heer erreicht, gesagt, dass Vaiśampâyana dem Heere nicht gefolgt, sondern am Acchodasee zurückgeblieben sei. Es sei

etwas Merkwürdiges mit ihm vorgegangen: er habe, als er in die Nähe des Sees gekommen, sich von der Stätte nicht trennen können und gebeten, ihn dort zurückzulassen. Candrâpîḍa kehrt nach Ujjayinî zurück und bricht, nachdem er die Erlaubniss des Königs eingeholt, auf, um Vaiśampâyana zu suchen. Da er ihn aber nicht finden kann, wendet er sich an Mahâśvetâ, und diese erzählt ihm, dass Vaiśampâyana bei ihr gewesen sei und sie mit Liebesanträgen belästigt habe, worauf sie ihn, da sie Puṇḍarîka treu bleiben wollte, verflucht habe, ein Papagei zu werden. Diese Nachricht macht auf Candrâpîḍa einen solchen Eindruck, dass sein Herz bricht und er stirbt. Da erscheint plötzlich Kâdambarî, von Pattralekhâ begleitet, und als sie den Geliebten todt sieht, will sie aus Verzweiflung den Scheiterhaufen besteigen; doch wiederum ertönt eine Stimme, die der Mahâśvetâ die Wiedervereinigung mit Puṇḍarîka verheisst und den Leichnam Candrâpîḍas sorgfältig zu hüten gebietet. Ueber dieses Wunder sind alle erstaunt ausser Pattralekhâ, die zu dem Rosse Candrâpîḍas eilt und sich mit ihm in den See stürzt. Sofort taucht aus dem Wasser ein Jüngling hervor, den Mahâśvetâ als Kapiñjala, den Freund ihres geliebten Puṇḍarîka, erkennt. Von ihm erfährt sie, dass Puṇḍarîka, als er aus Liebe zu ihr den Geist aufgab, den Mond, dessen Strahlen seine Liebespein vermehrten, verflucht habe, mindestens in zwei Geburten aus unglücklicher Liebe zu sterben, worauf auch der Mond den Puṇḍarîka im Zorne verflucht, mit ihm Freude und Leid zu theilen. Später aber, als sein Zorn gewichen, habe der Mond mit Rücksicht auf Mahâśvetâ, die durch ihre Mutter Gaurî aus dem seinen Strahlen entsprossenen Apsarasgeschlechte stamme, den Leib des Puṇḍarîka entführt, um ihn durch sein Licht zu erhalten. Ferner sagt Kapiñjala, er selbst sei durch den Fluch eines Vaimânika in ein Pferd verwandelt worden mit dem Versprechen, dass dieser Fluch mit dem Tode seines Herrn ein Ende erreichen würde; auch habe ihm dasselbe himmlische Wesen offenbart, dass der Mond als Sohn des Königs Târâpîḍa von Ujjayinî, Puṇḍarîka als Sohn seines Ministers Śukanâsa und er selbst als das Ross des Prinzen wiedergeboren werden würden; der von Mahâśvetâ

verfluchte Jüngling sei niemand anders gewesen als eine Incarnation des Puṇḍarîka.

Die beiden Freundinnen Mahâśvetâ und Kâdambarî bleiben nun zusammen in der Einsiedelei. Die letztere bewacht und verehrt den Körper Candrâpîdas, der sich unverwest erhält. Auch Târâpîḍa und Vilâsavatî, Śukanâsa und Manoramâ, die inzwischen erfahren, was sich mit Candrâpîḍa zugetragen, kommen nach der Einsiedelei und verweilen daselbst.

Hiermit schliesst die Erzählung des Asceten Jâbâli, und was der Papagei noch weiter hinzufügt, wie er an den Hof des Königs Śûdraka gelangt sei, stimmt mit der Darstellung Somadevas überein. Doch hat die Kâdambarî auch hier einige Zusätze: so erscheint Kapiñjala in der Einsiedelei des Jâbâli und überbringt dem Papagei den Befehl seines Vaters Śvetaketu, diesen Ort nicht zu verlassen, bis das von ihm um seinetwillen dargebrachte Opfer beendigt sei; der Papagei wird gefangen, als er nach Norden fliegt, um Mahâśvetâ zu erreichen; als er dem Câṇḍâlamädchen übergeben wird, redet sie ihn als ihren Sohn an und sperrt ihn in einen Käfig ein. Wer das Mädchen sei, weiss der Papagei nicht.

König Śûdraka lässt nun das Câṇḍâlamädchen holen und erfährt von ihr, die ihn als den Mond und als den Geliebten Kâdambarîs anredet, dass er eben die Geschichte seines eigenen früheren Lebens gehört; sie selbst aber sei Lakshmî, die Mutter des Papageien, der, von Liebe geblendet, den Befehl seines Vaters Śvetaketu übertreten habe. Auf sein Geheiss habe sie den Sohn gefangen gehalten, um ihn zur Reue zu bewegen, und um die Berührung mit den Menschen zu vermeiden, habe sie die Gestalt eines Câṇḍâlamädchens angenommen. Nun sei das Opfer des Śvetaketu vollbracht, und der Fluch habe sein Ende erreicht. Nach diesen Worten steigt Lakshmî gen Himmel auf, Śûdraka aber sehnt sich wieder nach seiner früheren Geliebten Kâdambarî, legt seinen Leib als Śûdraka ab und fährt in den von Kâdambarî gepflegten todten Körper Candrâpîḍas. Auch der Papagei wird wieder Puṇḍarîka und erscheint als solcher in Begleitung des Kapiñjala vor Mahâśvetâ. Nun sind

endlich beide Paare vereint. Madalekhâ theilt das Geschehene den Eltern des Candrâpîḍa mit, während Keyûraka nach Hemakûṭa eilt, um die freudige Nachricht Haṁsa und Citraratha zu überbringen. Beide erscheinen Tags darauf in der Einsiedelei mit ihren Gemahlinnen. So sind alle Personen des Romans beisammen; nur Pattralekhâ fehlt, und als Kâdambarî ihren Gatten nach ihr fragt, sagt dieser, sie sei die Gemahlin des Mondes Rohiṇî gewesen, die sich von ihrem auf Erden als Candrâpîḍa weilenden Gemahl nicht habe trennen wollen und ihm deshalb dahin gefolgt sei.

Man sieht, dass der Schluss der Kâdambarî ganz anders ist als derjenige der Geschichte vom König Sumanas. Ich hebe hervor, dass in der letzteren Sumanas eine Incarnation des Raśmimat, des Geliebten der Śiva verehrenden Manorathaprabhâ ist, Somaprabha aber unverändert bleibt; in der Kâdambarî dagegen ist Śûdraka, der dem Sumanas entspricht, eine Incarnation des Candrâpîḍa, des Gegenbildes Somaprabhas und des Geliebten der Gandharvaprinzessin Kâdambarî, und zugleich die zweite Incarnation des von Puṇḍarîka verfluchten Mondes. Ferner ist bei Kshemendra und Somadeva das Nishâdamädchen mit Makarandikâ, der bei Bâṇa die Kâdambarî entspricht, identisch und als solche die Tochter des später in einen Papagei verwandelten Vidyâdharakönigs Siṁhavikrama, der nach Somadeva noch früher ein Ṛishi war; in Bâṇas Roman dagegen ist das Câṇḍâlamädchen die Göttin Lakshmî, die Mutter des Puṇḍarîka und mithin auch des Papageien Vaiśaṁpâyana, der zweiten Incarnation Puṇḍarîkas, während Kâdambarî unverändert bleibt. Der Ministersohn Vaiśaṁpâyana ist in der Kâdambarî die erste Incarnation des Puṇḍarîka; Kshemendra und Somadeva, bei denen der Ministersohn Priyaṁkara ebenfalls vorkommt, wissen von dieser Incarnation nichts. Ebensowenig ist bei ihnen davon die Rede, dass das Ross des Somaprabha die Incarnation irgend einer Person sei, während, wie wir wissen, in der Kâdambarî Indrâyudha niemand anders ist als Kapiñjala, der Budhadatta des Kshemendra. So sind die Rollen der auftretenden Personen in der Kâdambarî zum Theil ganz verschoben.

Dagegen bleibt in beiden Recensionen die Person der Manorathaprabhâ bez. Mahâśvetâ unverändert, und ausserdem entsprechen bei Bâṇa die beiden Paare Puṇḍarika-Mahâśvetâ und Candrâpîḍa-Kâdambarî genau denen der Bṛihatkathâ, nämlich Raśmimat-Manorathaprabhâ und Somaprabha-Makarandikâ. Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass die Geschichte vom König Sumanas noch verhältnissmässig einfach ist, Bâṇas Kâdambarî dagegen viel complicirter. Schon daraus ergiebt sich mit Nothwendigkeit, dass die Fassung des Romans nicht die ursprüngliche ist.

Es fragt sich nun, ob diese Aenderungen an der ursprünglichen Fassung, von denen die wichtigsten erst in dem zweiten Theile hervortreten, von Bhûshaṇabhaṭṭa herrühren oder auf Bâṇa selbst zurückzuführen seien. Ich glaube, dass wenigstens bezüglich einiger derselben das Letztere ganz entschieden bejaht werden muss, denn der zweite Theil der Kâdambarî schliesst sich logisch an den ersten an. Es sei hier daran erinnert, dass schon in diesem ersten Theile der Papagei und der Ministersohn denselben Namen Vaiśampâyana führen, woraus sich ihre Identität ergiebt. Auch der Name des Vaters des letzteren, Śukanâsa, deutet darauf hin, dass sein Sohn als Papagei wiedergeboren werden wird. Dass ferner schon Bâṇa denselben Ministersohn als eine Incarnation des Puṇḍarîka erscheinen lassen wollte, beweist der von seinem Vater geträumte Traum von dem weissgekleideten Brahmanen (Kâd. 65, 13 f.: *dhautasakalavâsasâ śântamûrtinâ divyâkṛitinâ dvijena*) und dem Lotus (Kâd. 65, 14 f.: *vikacaṁ candrakalâvadâtadalaśatam âlolakesarasahasrajaṭâlaṁ makarandabindusîkaravarshi puṇḍarîkam*). Dieser Brahmane ist wohl, wie aus der Beschreibung desselben ersichtlich, niemand anders als der Ascet Śvetaketu, der Vater des Puṇḍarîka, und seine weisse Kleidung steht auch wohl in Beziehung zu der Geliebten des Puṇḍarîka, Mahâśvetâ. Die Lotusblume aber ist Puṇḍarîka selbst, der Sohn der auf einem Lotus sitzenden Lakshmî, und ihre Staubfäden sind die Haarflechten des jungen Asceten. Man vergleiche Kâd. 144, 12, wo dieselbe Beschreibung des Lotus wiederkehrt: *vikacasahasrapattrapuṇḍarîkopavishṭâ devî lakshmîḥ*. Auf den Gedanken, das

Câṇḍâlamädchen als eine Incarnation der Göttin Lakshmî erscheinen zu lassen, brachte wohl Bâṇa selbst oder Bhûshaṇabhaṭṭa ihre auch in der Bṛihatkathâ erwähnte grosse Schönheit. Uebrigens wird das Mädchen schon Kâd. 10, 23 f. (*uraḥsthalanivâsasaṁkrântanârâyaṇadehaprabhâśyâmalitâm iva śriyam*) mit Śrî verglichen.

Wer die leuchtende Gestalt sei, die den Körper des Raśmimat-Puṇḍarîka entführt, ist in der Bṛihatkathâ nicht gesagt; dagegen weist die Beschreibung derselben bei Bâṇa (Kâd. S. 169 f.) deutlich auf den Mond hin, denn sie geht aus diesem hervor (*candramaṇḍalavinirgataḥ*), ist weiss wie ein bei Mondesaufgang aufblühender Lotus (*kumudadhavaladehaḥ*), die Perlen auf ihrer Brust gleichen Sternen (*târâgaṇam iva grathitam atitâraṁ hâram urasâ dadhânaḥ*) u. s. w. Was der Mond mit Puṇḍarîka zu schaffen habe, wird erst im zweiten Theile erklärt.

Ferner deutet schon Bâṇa selbst an, dass das Ross Indrâyudha ein incarnirtes göttliches Wesen ist, denn beim Anblick desselben denkt Candrâpîḍa (Kâd. 80, 14 ff.): *atitejasvitayâ mahâprâṇatayâ ca sadaivateveyam asyâkṛitiḥ | . . . daivatâny api hi muniśâpavaśâd ujjhitanijaśarîrakâṇi śâpavacanopanîtâni śarîrântarâṇy adhyâsata eva;* und er erinnert sich, gehört zu haben, dass die Apsaras Rambhâ durch den Fluch des Muni Sthûlaśiras in eine Stute verwandelt wurde. Vielleicht sind auch in der Beschreibung des Indrâyudha Kâd. 79, 22 die Worte *vratinam iva bhasmasitapuṇḍrakâṅkitamukham* eine Anspielung auf seine frühere Existenz als Büsser. Dass das Ross nicht geboren wurde, sondern aus dem Meere hervorging, haben wir bereits gesehen; dies wird im zweiten Theile (Kâd. 321, 6 f.) erklärt, wo Kapiñjala erzählt: *ahaṁ tu tadvacanânantaram evâdhaḥsthite mahodadhau nyapatam | tasmâc ca turaṁgîbhûyaivodatishṭham.*

Endlich ist die Person der Pattralekhâ, wie wir wissen, von Bâṇa selbst eingeführt, ihr Erscheinen aber wird erst im Uttarabhâga genügend motivirt.

Aus dem Gesagten geht, wie ich glaube, hervor, dass Bhûshaṇabhaṭṭa mit dem Plan seines Vaters wenigstens in seinen Hauptzügen wohl vertraut war. Ausserdem muss auch er gewusst haben,

dass Bâṇa den Stoff zu seinem Roman der Bṛihatkathâ entnommen hatte, denn die Darstellung der weiteren Schicksale des Papageien nach der Erzählung des Jâbâli stimmen auch bei ihm im Grossen und Ganzen mit derjenigen des Somadeva überein (Kshemendra kürzt hier seine Vorlage sehr ab, kann daher nicht in Betracht kommen). Mithin haben beide Theile der Kâdambarî trotz ihrer Abweichungen Guṇâḍhyas Bṛihatkathâ zur Quelle, und da die letztere uns nur mittelbar durch die abgekürzten Reproductionen Kshemendras und Somadevas bekannt ist, so mögen auch einige Einzelheiten, die in diesen fehlen, in der Kâdambarî aber enthalten sind, auf dieselbe Quelle zurückgehen. Neben der Bṛihatkathâ sind aber noch andere Quellen der Kâdambarî zu nennen, deren Kenntniss wir Cartellieri, Jacobi, F. W. Thomas und Peterson verdanken. Die Resultate ihrer Forschungen will ich hier kurz zusammenstellen.

Nach Cartellieri[1] sind drei Beschreibungen in der Kâdambarî Nachahmungen ähnlicher Schilderungen in der Vâsavadattâ des Subandhu, und zwar die Beschreibung von Ujjayinî (Kâd. 50 ff. und Vâsavadattâ ed. Hall 110 ff.), des Vindhya (Kâd. 19 f. und Vâs. 82, 5 ff. und 243, 4 ff.) und der ersten Begegnung Candrâpîḍas mit Kâdambarî (Kâd. 182 ff. und Vâs. 216 ff.). Andere parallele Stellen aus der Vâsavadattâ und der Kâdambarî werden von F. W. Thomas[2] aufgezählt. Es lassen sich aber noch mehr Berührungspuncte zwischen diesen beiden Werken auffinden (vgl. die sachlichen Anmerkungen zu V. 4 und V. 8), und das Verhältniss der Kâdambarî zu dem Werke Subandhus ist bis jetzt noch nicht erschöpfend untersucht worden. Ich will hier nur auf eins aufmerksam machen, nämlich auf den Streit zwischen dem Papagei Parihâsa mit der *sârikâ* Kâlindî, der sich in der Schilderung des Besuches Candrâpîḍas bei Kâdambarî als Episode (Kâd. 194, 10 ff.) eingeschaltet findet. Schon Peterson (Kâd. ii, 14, Note) hat daran erinnert, dass etwas Aehnliches auch die Vâsavadattâ (S. 108 f.) hat; eine Entlehnung durch Bâṇa hat

[1] ‚Subandhu and Bâṇa' in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1887, i, S. 132.

[2] ‚Subandhu and Bāṇa' in der eben genannten *Zeitschrift*, 1898, xii, 31 f.

er aber um so weniger behauptet, als er an einer anderen Stelle (Kâd. ii, 71—73) die Meinung ausspricht, dass die von Bâṇa im Harshacarita erwähnte Vâsavadattâ nicht das Werk Subandhus sei. Es unterliegt für mich keinem Zweifel, dass die Episoden Bâṇas und Subandhus nicht von einander unabhängig sind. In beiden findet nämlich der Streit zwischen denselben Vögeln, die, wie sonst öfters, gepaart erscheinen, statt, und in beiden ist es die *sârikâ,* die auf den Papagei eifersüchtig ist und ihn deshalb schilt. Zwar wirft sie ihm in der Vâsavadattâ vor, er sei wohl einer anderen *sârikâ* nachgegangen, während bei Bâṇa Kâdambarîs Betelträgerin Tamâlikâ als ihre Rivalin erscheint; aber gerade dieser Name verräth die Quelle Bâṇas, denn bei Subandhu (Vâs. 162 f.) kommt der Papagei in Begleitung der Vertrauten (*sârikâ!*) der Vâsavadattâ, die denselben Namen Tamâlikâ führt.

Dass eine Stelle der Kâdambarî (160, 17—20) eine Entlehnung aus dem Śiśupâlavadha des Mâgha verräth, hat Hermann Jacobi[1] gezeigt.

Endlich verdanken wir Peterson, der in der Einleitung zu seiner Ausgabe der Kâdambarî dieses Werk einer gründlichen Untersuchung und Würdigung unterzogen hat, werthvolle Mittheilungen über das Verhältniss der Kâdambarî zu Bâṇas zweitem grösseren Werke, nämlich dem Harshacarita. Peterson hat (Kâd. ii, 46 ff.) gezeigt, dass die Kâdambarî vielfach Anklänge an die legendarische Geschichte des Geschlechts Bâṇas im Harshacarita enthält. Die betreffenden Stellen des letzteren sind nach ihm die ersten Skizzen zu der wahrscheinlich später verfassten Kâdambarî. So wird im Harshacarita erzählt, dass Gott Brahmans Gattin Sarasvatî von Durvâsas verflucht wurde, eine Zeitlang unter den Sterblichen auf Erden zu verweilen. Die Göttin muss sich fügen und verbringt die vorgeschriebene Zeit in Gesellschaft der sie begleitenden Sâvitrî am Ufer des Śoṇa, dem Dienste Śivas ergeben. Hier machen die beiden Frauen die Bekanntschaft des schönen Jünglings Dadhîca und seines Begleiters Vikukshi, die von ihren Rossen abgestiegen sind und die

[1] ‚On Bhâravi and Mâgha' in derselben *Zeitschrift,* 1889, iii, 141 f.

Einsiedelei besuchen. Sie werden gastlich empfangen, worauf Sâvitrî von Vikukshi erfährt, dass Dadhîca der Sohn des heiligen Cyavana und durch seine Mutter der Enkel des Königs Śaryâta sei. Als sich die beiden Männer entfernt, ist Sarasvatî von Liebe zu Dadhîca erfüllt. Bald erhält sie Nachricht von dem Geliebten durch Mâlatî, ‚den Lebenshauch des Prinzen', die zu Ross über den Śoṇa setzt und der Göttin Grüsse und eine Liebeserklärung von ihrem Herrn überbringt. Am selbigen Tage erscheint Dadhîca, nur von Mâlatî begleitet, bei Sarasvatî, und nach einiger Zeit gebiert diese einen Sohn, Sârasvata genannt, den Dadhîca, da die Göttin inzwischen in ihr himmlisches Heim zurückgekehrt, der Pflege der Akshamâlâ anvertraut, während er selbst Ascet wird. Akshamâlâ erzieht den Knaben zugleich mit ihrem eigenen Sohn Vatsa, der an demselben Tage wie Sârasvata geboren ist, und durch die Bande der innigsten brüderlichen Liebe verbunden wachsen beide Knaben heran.

Diese Erzählung erinnert lebhaft theils an die Begegnung und das Liebesverhältniss zwischen Mahâśvetâ und Puṇḍarîka, theils auch daran, wie die erstere nach dem Tode des Geliebten Busse thut und mit Candrâpîḍa bekannt wird. Freilich finden sich diese Züge auch in der Geschichte vom König Sumanas wieder, so dass man annehmen könnte, dass auch diese Geschichte des Harshacarita auf die Bṛihatkathâ zurückgehe. Anderen Zügen derselben dagegen, die Kshemendra und Somadeva fremd sind, begegnen wir auch in der Kâdambarî. So ist Mâlatî, wie schon Peterson bemerkt hat, das Original der Pattralekhâ. Ich hebe hervor, dass ihre Freundschaft mit Dadhîca seiner Liebe nicht im Wege steht, da sie selbst das Verhältniss mit Sarasvatî anknüpft und ihren Freund sogar zum Stelldichein begleitet, sowie dass sie zu Ross erscheint, wie auch Pattralekhâ Candrâpîḍa auf Schritt und Tritt folgt, mit ihm Indrâyudha besteigt, um ihn nach Hemakûṭa zu begleiten, und sich nach seinem Tode mit dessen Ross in den See stürzt. Ebenso ist auch die Freundschaft des Sârasvata und des Vatsa das Gegenstück des freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Candrâpîḍa und Vaiśaṁpâyana in der Kâdambarî, wo sie ebenfalls Altersgenossen sind.

Auf vereinzelte Ausdrücke und Ideen, die sich im Harshacarita und in der Kâdambarî wiederholen, haben Cowell und Thomas in den Noten zu ihrer englischen Uebersetzung des Harshacarita (London 1897) aufmerksam gemacht. Ich füge noch hinzu, dass von den Personennamen in der Kâdambarî die Namen Haṁsa und Śûdraka auch im Harshacarita vorkommen; auch eine Betelträgerin Pattralatâ wird im Harshacarita erwähnt, ein Synonym des Namens Pattralekhâ.

Aus dem Gesagten ergiebt sich, dass, wenn das Harshacarita thatsächlich das frühere Werk Bâṇas ist, was durchaus nicht feststeht, dasselbe ebenfalls in einem gewissen Sinne als Quelle der Kâdambarî gelten kann.

Es dürften endlich noch, wie ebenfalls Peterson (l. c. S. 39, Note, vgl. S. 51) hervorgehoben hat, auch Reminiscenzen aus Bâṇas eignem Leben in der Kâdambarî verwerthet sein. Aus des Dichters Autobiographie im Harshacarita erfahren wir nämlich, dass er seine Mutter als Kind verlor und dass ihm sein Vater eine wahre Mutter gewesen; als Bâṇa etwa vierzehn Jahre alt war, starb auch sein Vater, und sein Tod verursachte dem Sohne grossen Schmerz. Diese Erinnerung war vielleicht nicht ohne Einfluss auf die Fassung derjenigen Stellen in der Kâdambarî, wo Bâṇa die zärtliche Pflege des verwaisten Papageien durch dessen Vater und nach dem Tode des letzteren die Vorwürfe schildert, die sich der Papagei wegen seines Mangels an Liebe und seiner Undankbarkeit macht, da er lediglich an seine eigene Lebensrettung denke. Zwar sind an diesen Stellen die Thatsachen dieselben wie bei Kshemendra und Somadeva, aber die rührende Schilderung Bâṇas mag ihm sein selbsterlebtes Leid eingegeben haben.

Obgleich sich nun in der Kâdambarî gar verschiedene heterogene Elemente unterscheiden lassen, so hat sie doch Bâṇa nicht ohne Geschick zu einem einheitlichen Ganzen zusammengefügt. Auf den litterarischen Werth dieser Arbeit gehe ich nicht näher ein und verweise auf die Würdigung derselben durch Peterson (Kâd. ii, 36—43). Hier mag folgende Bemerkung genügen. Während die ursprüngliche

Geschichte vom König Sumanas in der Gestalt wenigstens, wie sie uns von Kshemendra und Somadeva überliefert ist, im Grossen und Ganzen nur eine Reihe von allerhand merkwürdigen Begebenheiten ist, hat Bâṇa diesen rohen Stoff nicht nur geändert, sondern künstlerisch umgeformt, belebt und ausgeschmückt, kurz er hat ihn zu einem nach indischer Auffassung spannenden und wegen seines dichterischen Schmuckes hochpoetischen Roman verarbeitet. Mögen ihm späterhin noch anderweitige Entlehnungen nachgewiesen werden, ein warm fühlendes Herz, dichterische Begabung sowie eine Meisterschaft in Naturbeschreibungen und in der Schilderung von Seelenzuständen wird man ihm wohl nie absprechen.

(Schluss folgt.)

Die Theorie der Schlussfolgerung (*anumāna*) nach der Sāṁkhya-tattva-kaumudī des Vācaspatimiçra.

Von

Albert Bürk

(Tübingen).

§. 1. Einleitung.

Die Sāṁkhya-Philosophie stellt drei Erkenntnismittel (*pramāṇa*) auf: *dṛṣṭa* (Sinneswahrnehmung), *anumāna* (Schlussfolgerung) und *āpta-vacana* (zuverlässige Mitteilung). Vom *anumāna* sagt Īçvara-kṛṣṇa in Kārikā 5: *trividham anumānam ākhyātam.* Hier bezieht er sich auf Nyāyasūtra I, 5, wo es heisst: *atha tat-pūrvakaṁ* [d. h. *pratyakṣa-pūrvakaṁ*] *trividham anumānaṁ: pūrvavac, cheṣavat, sāmānyato dṛṣṭaṁ ca.* Die Dreiteilung des *anumāna* und die Benennung seiner Unterarten stammt also aus dem Nyāya-System. So lag es denn nahe anzunehmen, auch die Bedeutung jener drei Termini sei in den Sāṁkhya-Schriften dieselbe, wie in der Nyāya-Vaiçeṣika-Schule. Von solchen Erwägungen ausgehend,[1] hat Prof. Garbe in seinem Buche über die *Sāṁkhya-Philosophie*, S. 153 die Erklärung für *pūrvavat* (Schluss von der Ursache auf die Wirkung) und *çeṣavat* (Schluss von der Wirkung auf die Ursache) nach der Nyāya-Litteratur gegeben, in einer Fussnote zu *çeṣavat* jedoch darauf hingewiesen, dass die Kommentatoren zu den Sāṁkhya-Texten hier eine andere Auslegung haben. *Sāmānyato dṛṣṭa* ist *Sāṁkhya-Philos.*, S. 154 unserem Induktionsschluss gleichgesetzt. Prof. Jacobi hat dann in seiner Rezension (*Götting. Gel. Anz.* 1895, S. 204) die eben erwähnte Er-

[1] Vgl. Garbe, *Sāṁkhya-Philos.*, S. 150.

klärung von *pūrvavat* und *çeṣavat* wiedergegeben, ohne weitere Bemerkungen daran zu knüpfen. Dagegen bemerkte er zu *sāmānyato dṛṣṭa,* man könnte diesen Terminus ebensogut mit ‚deduktiv' übersetzen. Diese seine Ansicht entwickelt JACOBI an Vijñānabhikṣu's Beispiel, verweist zu Gunsten von GARBE's Uebersetzung auf die indische Anschauung, dass das Genus dem einzelnen Dinge inhäriere, und schliesst dann mit den Worten: ‚Der Schluss *sāmānyato dṛṣṭa* umfasst also induktive und deduktive Schlüsse; aber alle sind nach indischer Auffassung deduktiv.'

Wollen wir nun feststellen, was *pūrvavat, çeṣavat* und insbesondere *sāmānyato dṛṣṭa* in der Sāṁkhya-Philosophie bedeuten, so wird es darauf ankommen, die wichtigste Quellenstelle, nämlich Sāṁkhya-tattva-kaumudī zu Kārikā 5, gründlich zu untersuchen. In zweiter Linie käme das Sāṁkhya-pravacana-bhāṣya zu Sūtra I, 103 in Betracht. Doch wird es genügen, hierauf gelegentlich zu verweisen, da Vijñānabhikṣu in den Beispielen für *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* und auch sonst im wesentlichen mit seinem Vorgänger Vācaspatimiçra übereinstimmt.

§. 2. Allgemeine Definition und Einteilung des *anumāna.*

Im Anschluss an Kārikā 5, wo es heisst: *trividham anumānam ākhyātaṁ, tal liṅga-liṅgi-pūrvakam,* giebt Vācaspatimiçra zunächst eine allgemeine Definition[1] des *anumāna.* Er fasst dieselbe in die Worte zusammen: *vyāpya-vyāpaka-bhāva-pakṣa-dharmatā-jñāna-pūrvakam anumānam.* Demnach ist es ein Doppeltes, was jede Art des *anumāna* voraussetzt:

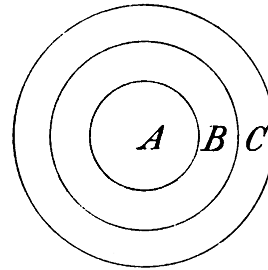
1. die Erkenntnis des Verhältnisses, das zwischen dem ständig Begleiteten, *vyāpya* (*B*) und dem ständigen Begleiter, *vyāpaka* (*C*) besteht; z. B. ‚Wo Rauch (*B*) ist, da ist stets Feuer (*C*)', oder ‚Jede Thätigkeit (*B*) setzt ein Werkzeug (*C*) voraus'. *Vyāpya* (*B*), womit der Ausdruck *liṅga* (Merkmal) der Kārikā erklärt wird, entspricht, wie bekannt, dem terminus medius unseres Syllogismus. *Vyāpaka*

[1] Vgl. hier und überall im folgenden GARBE ‚Uebers. der Sāṁkhya-tattva-kaum.' in den *Abh. d. k. bayer. Akad. d. W.* I. Cl. XIX. Bd. III. Abt. S. 547—550.

(*C*) erklärt den Ausdruck *liṅgin* (Träger des Merkmals) und entspricht dem terminus major. *Vyāpya-vyāpaka-bhāva,* d. h. die *vyāpti,* entspricht der propositio major.

2. die Erkenntnis des Verhältnisses, das zwischen dem Subjekt der Schlussfolgerung, *pakṣa* (*A*) und dem ständig Begleiteten, *vyāpya* (*B*) besteht; z. B. ‚Der Berg (*A*) raucht (*B*)‘, oder ‚Die Wahrnehmung der Farbe (*A*) ist eine Thätigkeit (*B*)‘. *Pakṣa* (*A*) entspricht also dem terminus minor und ‚die Wahrnehmung der Farbe ist eine Thätigkeit‘ der propositio minor.

Dies also sind nach Vācaspatimiçra die beiden Voraussetzungen oder — wie wir sagen würden — Prämissen des *anumāna.* Dieses selbst besteht dann in der Erkenntnis, dass, weil *B* in die Sphäre von *C* und *A* in die Sphäre von *B* fällt, *A* auch in der Sphäre von *C* liegt; z. B. ‚Der Berg (*A*) hat Feuer (*C*)‘, oder ‚Die Wahrnehmung der Farbe (*A*) erfordert ein Werkzeug (*C*)‘.



In der Einteilung des *anumāna* weicht Vācaspatimiçra von der Sāṁkhya-kārikā (*trividham anumānam ākhyātam,* vgl. §. 1) insofern ab, als er zunächst zwei Arten desselben unterscheidet, nämlich 1. das ‚geradezu gehende‘,[1] *vīta* und 2. das ‚nicht geradezu gehende‘, *avīta.* Diese höchst interessante Zweiteilung, die sich nur bei Vācaspatimiçra findet,[2] wird weiter unten besprochen werden. Die Art und Weise, wie *pūrvavat, çeṣavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* diesen beiden Kategorien zu subsumieren sind, ist aus folgender Uebersicht zu ersehen:

anumāna:

1. *vīta:*
   a) *pūrvavat,*
   b) *sāmānyato dṛṣṭa;*
2. *avīta* : *çeṣavat.*

---

[1] Vgl. Garbe a. a. O., S. 548.

[2] Dies beweist der Nyāyakoça (2. Aufl.): *vītam: anumāna-viçeṣaḥ.* Note: *Anvayamukhena pravartamānam anumānam ity arthaḥ* (Sāṁkhya° kau° kāri° 5).

§. 3. *Çeṣavat.*

Vācaspatimiçra erklärt nun zuerst *çeṣavat*. *Çeṣa* bedeutet das, was übrig bleibt (*çiṣyate*), was als Rest übrig gelassen wird (*pariçiṣyate*). Diejenige durch *anumāna* gewonnene Erkenntnis, die etwas, was übrig bleibt, zum Gegenstand hat, heisst *çeṣavat* (*çiṣyate pariçiṣyata iti çeṣaḥ; sa eva viṣayatayā yasyā 'sty anumāna-jñānasya, tac cheṣavat*); z. B.:[1]

1. Fäden und Kleid (oder Thon und Topf) sind nicht verschieden.

2. Denn es kann weder Zusammenkommen noch Getrenntheit zwischen ihnen hergestellt werden.

3. Wo es sich um verschiedene Gegenstände handelt, ist bekanntlich das Zusammenkommen möglich, wie im Falle der Schüssel und der in dieselbe gelegten Früchte; oder es besteht Getrenntheit, wie im Falle des Himālaya und des Vindhya-Gebirges.

4. In unserem Falle giebt es aber weder Zusammenkommen noch Getrenntheit.

5. Deshalb sind Fäden und Kleid (bezw. Thon und Topf) nicht verschieden.[2]

Wollen wir dieses Beispiel richtig würdigen, so müssen wir uns gegenwärtig halten, dass wir hier nicht ein Exempel für formale Logik vor uns haben, sondern einen Beweis für den Sāṁkhya-Lehrsatz, dass das Produkt mit der Ursache identisch ist. Nun giebt es bekanntlich zwei Arten des Beweises, den direkten und den indirekten. Der Beweis ist ein indirekter oder apagogischer (oder Beweis durch Ausschliessung), wenn das *sādhya* oder demonstrandum ‚aus einem disjunktiven Urteil durch Aufhebung der übrigen Disjunktionsglieder gewonnen'[3] wird. Es kann nun kein Zweifel darüber bestehen, dass das obige Beispiel für *çeṣavat* ein indirekter Beweis ist, der in das bekannte indische Schema gepresst wurde.

Zu beweisen ist: Thon und Topf (oder Fäden und Kleid) sind nicht verschieden. Nun sind sie entweder, wie behauptet wird, nicht

[1] Vgl. GARBE, Uebers. d. Sāṁkhya-t.-k., S. 562.

[2] Unsere Logik würde die Glieder 3—5 als gemischten hypothetischen (Deduktions-) Schluss (modus tollens) bezeichnen.

[3] Vgl. SIGWART, *Logik.* II, 2. Aufl. §. 81.

verschieden, oder aber verschieden. Wären sie verschieden, so müsste bei ihnen Zusammenkommen oder Getrenntheit möglich sein. Dies ist aber nicht der Fall. Demnach ist das zweite Glied der Disjunktion, die Annahme der Verschiedenheit von Thon und Topf, unrichtig. Und es bleibt nur das andere Glied der Disjunktion übrig: Thon und Topf sind nicht verschieden. Quod erat demonstrandum.

Es ist also keine Künstelei, sondern der Sache ganz angemessen, wenn Vācaspatimiçra *çeṣa* durch *çiṣyate, pariçiṣyate* und nicht durch *kārya* erklärt.

Für unsere Auffassung, wonach *çeṣavat* dem indirekten Beweis entspricht, lässt sich nun noch eine weitere, sehr gewichtige Thatsache anführen, nämlich dass Vācaspatimiçra *çeṣavat* und *avīta* identifiziert. *Avīta* heisst ‚nicht geradezu gehend'; [1] und ‚indirekt' bedeutet ja genau dasselbe.

Bekannter als die von Vācaspatimiçra gegebene Erklärung von *çeṣavat* ist die andere, wonach dieser Terminus den Schluss von der Wirkung auf die Ursache bezeichnet. Und es ist gewiss richtig, dass die Nyāya-Kommentatoren diese Deutung an erster Stelle geben. So sagt Vātsyāyana (zu Nyāyasūtra I, 5): *çeṣavat tad, yatra kāryeṇa kāraṇam anumīyate;* und auch Viçvanātha erklärt *çeṣa* mit *kārya.* Aber beide Kommentatoren sind weit davon entfernt, diese Auffassung für die allein mögliche zu halten. Vielmehr giebt jeder noch eine andere, nämlich Viçvanātha: *çeṣo vyatirekas,*[2] *tadvat kevala-vyatirekī 'ty arthaḥ;* und Vātsyāyana: *çeṣavan nāma pariçeṣaḥ,*[3] *sa ca prasakta-pratiṣedhe 'nyatrā-'prasaṅgāc chiṣyamāṇe saṁpratyayaḥ.* Diese letztere Stelle hat besonderes Interesse für uns; denn sie ist von Vācaspatimiçra bei der Erklärung von *çeṣavat* zitiert. Es heisst

---

[1] Vgl. GARBE a. a. O., S. 548; ferner M. MÜLLER, *The six systems of Indian Philosophy,* p. 500, wo *avīta* ebenso, nämlich mit not straightforward übersetzt, jedoch nicht weiter erklärt wird. — Wollte jemand *avīta* lieber mit ‚negativ' wiedergeben, so würde dies auf dasselbe hinauskommen; denn es handelt sich um die Negation des einen Gliedes obiger Disjunktion, so dass das andere übrig bleibt.

[2] Vgl. hierüber M. MÜLLER, *ZDMG.* VI, S. 240.

[3] Vgl. M. MÜLLER, *The six syst. of Ind. Philos.,* p. 499.

bei ihm:[1] *yad āhuḥ: prasakta-pratiṣedhe 'nyatrā-'prasaṅgāc chiṣyamāṇe saṁpratyayaḥ pariçeṣa iti.* Wir sehen also, dass Vācaspatimiçra's Erklärung von *çeṣavat* ähnlich schon vor ihm in der Nyāya-Litteratur vorhanden war. Dagegen findet sich der Terminus *avīta* und dessen Identifikation mit *çeṣavat* nur in der Sāṁkhya-tattva-kaumaudī des Vācaspatimiçra.

§. 4. Schluss und Beweis; *pūrvavat.*

Aus der im vorigen Paragraphen entwickelten Erklärung von *avīta* ergiebt sich von selbst, dass *vīta* ‚geradezu gehend' den direkten Beweis bezeichnet. Dieser ist doppelter Art: *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa.*

Es fällt vielleicht auf, dass das *anumāna* hier als Beweis angesprochen wird. Dies ist also kurz zu rechtfertigen. Bekanntlich unterscheidet sich der Beweis vom Schluss dadurch, dass das zu Beweisende im voraus bekannt ist und die Veranlassung zum Beweise bildet, und dass es beim Beweis nicht bloss (wie beim Schluss) auf die formale Richtigkeit des Verfahrens, sondern auch auf die materiale Wahrheit seiner Sätze ankommt.

Nun ist es für die Auffassung der Inder sehr bezeichnend, dass sie den Gegenstand des *anumāna* als *sādhya,* d. h. demonstrandum an die Spitze ihres fünfgliedrigen Schemas stellen.[2] Bei den Sāṁkhya-Schriften ist ausserdem noch der Zusammenhang zu beachten, in dem sie das *anumāna* behandeln. Die Sāṁkhya-kārikā z. B. führt die drei pramāṇa's (vgl. §. 1) auf, nachdem sie unmittelbar vorher die Hauptbegriffe des Systems — wie Urmaterie, Seele — in einer kurzen Uebersicht genannt hat. Wie Vācaspatimiçra bemerkt,[3] hat diese Reihenfolge ihren Grund darin, dass die pramāṇa's eben jene Lehren

[1] Vgl. GARBE a. a. O., S. 548.

[2] Ferner liessen sich hier noch folgende Stellen des Tarkasaṁgraha nach [BALLANTYNE's] *Lectures on the Nyāya-Philosophy,* p. 31 und 32 anführen: ‚The process of Inference is of two kinds, for one's self, and for another'; ‚When one makes use of the fivemembered form of exposition for the instruction of another, then is the process one of inference for the sake of another,' wozu SCHOPENHAUER, *Sämmtl. Werke,* Bd. II, Kap. 9, Abs. 1 verglichen werden kann.

[3] Vgl. GARBE, Uebers. d. Sāṁkhya-t.-k., S. 543.

des Systems **beweisen** sollen. Wollte man also bei der Wiedergabe von *anumāna* zugleich zum Ausdruck bringen, welche Rolle dasselbe in der Sāṁkhya-Philosophie spielt, so wäre es nicht schlechthin als Schluss, sondern als syllogistischer Beweis zu bezeichnen.

Auf den Unterschied von Schluss und Beweis wäre hier nicht hingewiesen worden, wenn seine Beachtung nicht Vorbedingung für die richtige Würdigung der nunmehr folgenden Definitionen von *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* sein würde. In diesen werden uns nämlich nicht Bestimmungen formaler, sondern solche materialer Art entgegentreten. Wir erfahren aus ihnen nicht, wie bei *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* verfahren (dies sagte ja schon die für beide in gleicher Weise geltende allgemeine Definition des *anumāna,* vgl. §. 2), sondern was durch *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* gewonnen wird.

So hat *pūrvavat*[1] nach Vācaspatimiçra's Definition einen allgemeinen Begriff (*sāmānya,* z. B. Feuer) zum Gegenstand, dessen spezifische Merkmale (*sva-lakṣaṇa,* z. B. das Feuer auf dem Herde) sinnlich wahrnehmbar (*dṛṣṭa*) sind (*dṛṣṭa-sva-lakṣaṇa-sāmānya-viṣayaṁ pūrvavat*); z. B.:[2]

1. Der Berg hat ein Feuer.
2. Denn der Berg raucht.
3. Wo Rauch ist, da ist stets Feuer, z. B. auf dem Kochherd.
4. Der Berg raucht.
5. Also hat der Berg ein Feuer.[3]

§. 5. *Sāmānyato dṛṣṭa.*

Während *pūrvavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* in der Art des Verfahrens (gemäss der allgemeinen Definition und als *vīta*) übereinstimmen, unterscheiden sie sich nach ihrem Gegenstande, d. h. **Resultate**:[4]

---

[1] Ueber die Erklärungen der Nyāya-Litteratur vgl. M. Müller, *The six syst. of Ind. Philos.*, p. 497, 499.

[2] Vgl. Garbe, a. a. O., S. 548, Anm. 1 u. S. 549; ferner Vijñānabhikṣu zu Sūtra I, 103.

[3] Unsere Logik würde die Glieder 3—5 als gemischten hypothetischen (Deduktions-) Schluss (modus ponens) bezeichnen.

[4] Diese speziellen Definitionen beziehen sich auf die *anumiti* (conclusio), ‚the knowledge resulting from the process' (*Lectures on the Nyāya-Philosophy,* p. 30;

pūrvavat:	*sāmānyato dṛṣṭam:*
dṛṣṭa-sva-lakṣaṇa-sāmānya-viṣayam,	*adṛṣṭa-sva-lakṣaṇa-sāmānya-viṣayam;*

d. h. *sāmānyato dṛṣṭa*[1] hat einen allgemeinen Begriff (*sāmānya,* z. B. Werkzeug) zum Gegenstand, dessen spezifisches Merkmal (*sva-lakṣaṇa,* z. B. der Gesichtssinn) nicht sinnlich wahrnehmbar[2] (*adṛṣṭa*) ist; z. B.:[3]

1. Die Wahrnehmung der Farbe erfordert ein Werkzeug, nämlich den Gesichtssinn.
2. Denn sie ist eine Thätigkeit.
3. Jede Thätigkeit ist an ein Werkzeug gebunden, wie z. B. die des Baumfällens an ihr Werkzeug, das Beil.
4. Die Wahrnehmung der Farbe ist eine Thätigkeit.
5. Also erfordert sie ein Werkzeug, nämlich den Gesichtssinn.[4]

Da *pūrvavat* sinnlich wahrnehmbare Dinge zum Gegenstande hat, so ist leicht zu ersehen, dass dasselbe in der Sāṁkhya Philosophie keine Rolle spielen kann. Es ist vielmehr nach Vācaspatimiçra[5] ein *anumāna* für Bauern: auch der ‚Pflüger mit staubigen Füssen' vermöge ja durch dasselbe z. B. aus dem Anblick von Rauch das Vorhandensein von Feuer zu erschliessen; und die Sāṁkhya-kārikā, fügt Vācasp. hinzu, hätte einen kläglichen Zweck, wenn sie solche Dinge lehren wollte. Was sie lehrt — Seele, Urmaterie u. s. w. —, ist vielmehr *adṛṣṭa, atīndriya*; und es wird erkannt und bewiesen durch *sāmānyato dṛṣṭa*; vgl. Kārikā 6: *sāmānyatas tu dṛṣṭād atīndriyāṇāṁ pratītir anumānāt* (durch *sāmānyato dṛṣṭa* aber erkennt man das Uebersinnliche).

Darum ist *sāmānyato dṛṣṭa* für Vācaspatimiçra gleichbedeutend mit *sāmānyasya darçana*: Erkennen des Allgemeinen, d. h. des

---

M. Müller, *ZDMG.* vi, S. 220), während das *anumāna,* ‚the process of inference', in der allgemeinen Definition (§. 2) erörtert wurde.

[1] Vgl. M. Müller, *The six syst. of Ind. Philos.*, p. 498, 499.

[2] Vācaspatimiçra's nähere Erläuterungen siehe bei Garbe, Uebers. d. Sāṁkhya-t.-k., S. 549 f.

[3] Vgl. Garbe a. a. O. und Vijñānabhikṣu zu Sūtra I, 103.

[4] Unsere Logik würde die Glieder 3—5 als kategorischen (Deduktions-) Schluss von der 1. Figur bezeichnen.

[5] Vgl. Garbe a. a. O., S. 555.

Nichtanschaulichen, des Abstrakten. Und zwar will er *sāmānyatas* auch formell als Genitiv aufgefasst wissen, da das Suffix *tas* zur Bildung aller Kasus verwendet werde. Diese sprachliche Erklärung können wir nun freilich nicht annehmen; aber auch wenn wir *sāmānyatas* adverbiell fassen, ist ebendieselbe Bedeutung[1] möglich, die Vācasp. in dem Terminus *sāmānyato dṛṣṭa* ausgedrückt gefunden hat. *Sāmānyato dṛṣṭa* heisst dann Erkennen in Allgemeinheit. Und es ist ja doch nur verschiedene sprachliche Einkleidung desselben Gedankens, wenn das einemal gesagt wird ‚Erkennen des Allgemeinen', d. h. des Abstrakten, und das anderemal ‚Erkennen in Allgemeinheit', d. h. in abstracto.

Wenn wir bedenken, dass die Materialisten nur die Sinneswahrnehmung als Erkenntnis- und Beweismittel gelten lassen;[2] und zugleich erwägen, dass die Sāṁkhya-Philosophie so vielerlei lehrt, was *adṛṣṭa, atīndriya* ist: so werden wir kaum geneigt sein, in der Deutung des Terminus *sāmānyato dṛṣṭa*[3] als Erkennen des Allgemeinen, des Abstrakten, oder genauer als Erkennen in abstracto, eine blosse Kommentatorenspitzfindigkeit zu sehen: die Ausbildung und Anerkennung einer Methode, die zum Erkennen des Nichtanschaulichen, des Uebersinnlichen, des Abstrakten führt, war für die Sāṁkhya-Philosophie vielmehr Lebensfrage.

§. 6. *Vīta* und *avīta*.

Wir haben in §. 2 gesehen, dass der Terminus *vīta* in der Nyāya-Litteratur nicht belegbar ist, sondern nach dem Nyāyakoça (second edition) nur in der Sāṁkhya-tattva-kaumudī sich findet. Hiezu noch eine kurze Bemerkung, zunächst über die Rolle, welche

[1] Vgl. Sāṁkhya-t.-k. (Garbe, Uebers., S. 536) zu der Stelle *ekāntā-'tyantato 'bhāvāt* in Kārikā 1. Hier will Vācaspatimiçra *ekāntā-'tyantatas* ebenfalls als Genitiv angesehen wissen, und auch hier kommt es dem Sinne nach auf dasselbe hinaus, wenn wir den Ausdruck richtiger adverbiell fassen.

[2] Vgl. Garbe, Uebers. d. Sāṁkhya-t.-k., S. 546 f.

[3] Vgl. M. Müller, *The six syst. of Ind. Philos*, p. 500: *sāmānyato dṛṣṭa* ‚thus becomes very like the seeing of a general concept'.

vīta (und zwar *sāmānyato dṛṣṭa*) und *avīta* (*çeṣavat*) in der Beweisführung der Sāṁkhya-Philosophie spielen.[1]

Für die Existenz der Seele giebt die Sāṁkhya-Philosophie eine Reihe von Beweisen, z. B. folgenden:[2]

1. Alles das, was das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung hat, wird bekanntlich von einem andern regiert, wie z. B. der Wagen von dem Lenker.

2. Diese ganze entfaltete Welt von der Buddhi an hat das Wesen von Freude, Schmerz und Verwirrung.

3. Also muss dieselbe auch von einem andern regiert werden.

Dies ist ein Beispiel für *vīta*, und zwar für *sāmānyato dṛṣṭa*.

Der Opponent, der die Existenz der Seele leugnet, wird auf folgende[3] Weise ad absurdum geführt:

1. Wenn es keine Seele gäbe, so wäre das Ichbewusstsein und besonders die Vorstellung ‚Ich erkenne' unmöglich, ebenso wie der Schatten ohne den Schatten werfenden Gegenstand.

2. Das Ichbewusstsein . . . ist.

3. Also existiert die Seele.

Hier haben wir ein Beispiel für *avīta* oder *çeṣavat*. Denn der Satz: ‚Die Seele ist' — das eine Glied der Disjunktion: Die Seele ist, oder ist nicht — bleibt übrig, nachdem das andere Glied aus der Unrichtigkeit seiner Konsequenzen als falsch dargethan ist.

Fundamentale Lehren der Sāṁkhya-Philosophie, die so alt sein müssen, wie das System selbst, werden also mittels des *anumāna* direkt (*vīta*) und indirekt (*avīta*) bewiesen.

Hat nun etwa das Sāṁkhya-System mit dem Beweis solcher Hauptsätze gewartet, bis ungefähr ein halbes Jahrtausend nach seiner Entstehung die Theorie des *anumāna* von der Nyāya-Vaiçeṣika-Schule kunstmässig ausgebildet wurde? Wird sich nicht vielmehr schon der Begründer des Systems, als er seine dogmatischen, die mögliche Erfahrung weit überfliegenden Lehren von der Seele, der Urmaterie

---

[1] Vgl. GARBE, *Sāṁkhya-Philos.*, S. 155 f.

[2] Vgl. GARBE, Uebers. d. Sāṁkhya-t.-k., S. 579.

[3] Vgl. GARBE, *Grundriss der indo-arischen Philologie*, III. Bd., 4. Heft, S. 28.

u. s. w. vortrug, sofort genötigt gesehen haben, den Materialisten seiner Zeit gegenüber festzustellen, dass es mehr Dinge in der Welt gebe, als sie zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken und zu fühlen vermögen? Musste er nicht seine Lehren von Dingen, die der sinnlichen Wahrnehmung nicht erreichbar seien, aber doch existieren, durch positive, direkte (*vīta*) Beweise zu stützen suchen? Und musste er nicht auch Einwände seiner Gegner durch indirekte (*avīta*) Beweise widerlegen?

Hätte er also, ohne u. a. auch ein Meister der Dialektik zu sein, den disputiersüchtigen Sophisten,[1] Skeptikern und Materialisten seiner Zeit gegenüber überhaupt aufkommen und sein System und seinen Namen zur Anerkennung und Berühmtheit bringen können?

Solche Erwägungen legen die Frage nahe, ob nicht vielleicht innerhalb des Sāṁkhya-Systems selbst, lange vor der Blüte der Nyāya-Vaiçeṣika-Schule, eine Disputierkunst und im Zusammenhang damit die nur in der Sāṁkhya-tattva-kaumudī des Vācaspatimiçra überlieferte Unterscheidung von *vīta* und *avīta*[2] sich entwickelt habe.

§. 7. *Sāmānyato dṛṣṭa,* verglichen mit Induktion und Deduktion.

Unsere bisherigen Ergebnisse liessen sich in folgender Uebersicht zusammenfassen:

anumāna: Schluss, bezw. Beweis:

1. *vīta:* direkt:
   a) *pūrvavat;* Resultat: etwas sinnlich Wahrnehmbares; } für den ‚Pflüger mit staubigen Füssen‘,
   b) *sāmānyato dṛṣṭa;* Resultat: etwas nicht sinnlich Wahrnehmbares, nur in abstracto zu Erkennendes.
2. *avīta:* indirekt:
   çeṣavat; Resultat: etwas Uebriggebliebenes.

} (b und 2) für den Philosophen.

[1] Vgl. Oldenberg, *Buddha.* 3. Aufl., S. 78 ff.

[2] Man vgl. hiezu im Nyāyakoça (2. Aufl.) unter *anumāna* noch folgende wichtige Stelle: *vītam avītam iti bhedena dvividham anumānam iti sāṁkhyāḥ.*

Auf Grund dieser Ergebnisse ist nun noch die Frage zu untersuchen, ob *sāmānyato dṛṣṭa* ‚induktiv‘ oder ‚deduktiv‘ bedeutet.

Um zu zeigen, dass die Uebersetzung mit ‚deduktiv‘ möglich sei, betrachtet JACOBI das oben in §. 5 angeführte, Vācaspatimiçra und Vijñānabhikṣu gemeinsame Beispiel für *sāmānyato dṛṣṭa* und bemerkt dazu: ‚Der Schluss geht also von dem Begriff, *sāmānya,* aus: insofern *A* und *C* unter denselben Begriff fallen, kann innerhalb der Sphäre ihres Begriffs dasselbe von ihnen ausgesagt werden.‘ Vergleichen wir nun aber das Beispiel für *sāmānyato dṛṣṭa* etwa mit demjenigen für *pūrvavat* (oder auch mit den Gliedern 3—5 in dem für *çeṣavat*); und vergleichen wir ferner JACOBI's Erklärung von *sāmānyato dṛṣṭa* mit Vācaspatimiçra's allgemeiner Definition des *anumāna* (siehe §. 2): so wird sich sofort zeigen, dass das von JACOBI beschriebene, allerdings deduktive Verfahren nicht bloss bei *sāmānyato dṛṣṭa,* sondern ebenso beim *anumāna* überhaupt vorliegt. JACOBI's Auffassung bringt also nur zum Ausdruck, was *sāmānyato dṛṣṭa,* wie Vācaspatimiçra richtig erkannte, in formaler Hinsicht mit den andern Arten des *anumāna* gemein hat, und übersieht, wodurch es sich nach Vācaspatimiçra in materialer Beziehung von denselben unterscheidet.

Auf das *anumāna* überhaupt aber könnte, wie gesagt, die Bezeichnung ‚deduktiv‘ angewendet werden. Nur dürfte man nicht glauben, damit das Wesen des *anumāna* erschöpfend charakterisiert zu haben. Denn etwas, was auch JACOBI hervorgehoben hat, nämlich die indische Anschauung, dass das Genus dem einzelnen Dinge inhäriere, macht es möglich (freilich nicht bloss, wie JACOBI will, bei *sāmānyato dṛṣṭa,* sondern) wiederum beim *anumāna* überhaupt das zu finden, was der Terminus ‚induktiv‘ besagt. Und dieses induktive Element im *anumāna* tritt uns noch deutlicher entgegen, wenn wir das dritte Glied sämmtlicher angeführten Beispiele ins Auge fassen. Wir sehen hier, dass die *vyāpti,* welche M. MÜLLER (*The six syst. of Ind. Philos.,* p. 498) mit ‚inductive truth‘ erklärt, immer von einem Beispiel, d. h. von einem unter ihre allgemeine Regel gehörigen Einzelfall, begleitet ist. Dadurch wird — man be-

merke wohl: im Rahmen des *anumāna* selbst — auf die Induktion hingewiesen, auf welcher die *vyāpti* beruht.

Was Aristoteles getrennt und durch die Termini ἐπαγωγή (Induktion) und ἀπόδειξις (Deduktion) bezeichnet hat, finden wir also im indischen *anumāna* aufs engste verbunden. Es sei hier nur im Vorbeigehen darauf hingewiesen, dass sich dies (wie auch seine eigentümliche Form, insbesondere die Voranstellung des *sādhya,* demonstrandum) daraus erklärt, dass das *anumāna* eben vor allem Schluss zum Zwecke des Beweises ist. Und hier genügt es ja nicht, einfach aus allgemeinen Sätzen oder Begriffen das *sādhya* zu deduzieren: die Richtigkeit des allgemeinen Satzes, bezw. Begriffes, muss durch den Hinweis auf seine Quelle, die durch den Einzelfall angedeutete Induktion, vorher beglaubigt werden.

Wenn nun also im indischen *anumāna* Induktion und Deduktion in engster Verbindung auftreten; wenn der Gegensatz von Induktion und Deduktion auf indischem Boden nicht ausgebildet ist: lässt sich dann erwarten, dass einer der Termini *pūrvavat, çeṣavat* und *sāmānyato dṛṣṭa* ‚induktiv' oder ‚deduktiv' bedeuten könne?

Was sie in der Sāṁkhya-Philosophie thatsächlich bedeuten, ist in den §§. 3—5 nach der Sāṁkhya-tattva-kaumudī hinlänglich dargestellt worden. Die Termini *çeṣavat, pūrvavat, sāmānyato dṛṣṭa* beziehen sich nicht auf die Form, nicht auf den Ausgangspunkt des Verfahrens — dieses alles ist durch die Begriffe *anumāna, vīta, avīta* ausgedrückt —; sie beziehen sich vielmehr auf den Gegenstand, das Resultat desselben. *Çeṣavat* bezeichnet das Resultat als etwas Uebriggebliebenes, *pūrvavat* als etwas — wie in einem früheren Falle — sinnlich Wahrnehmbares, *sāmānyato dṛṣṭa* als etwas nicht sinnlich Wahrnehmbares, nur in abstracto zu Erkennendes.

Nun besteht bekanntlich das induktive Verfahren darin, dass man vom Besonderen ausgeht und zum Allgemeinen aufsteigt; und das deduktive darin, dass man vom Allgemeinen ausgeht und zum Besonderen herabsteigt. Für die Unterscheidung von Induktion und Deduktion ist demnach vor allem der Ausgangspunkt wesentlich.

Also kann der Terminus *sāmānyato dṛṣṭa,* der sich in der Sāṁkhya-Philosophie nicht auf den Ausgangspunkt, sondern auf das Resultat bezieht, weder mit Garbe durch ‚induktiv' wiedergegeben, noch, wie Jacobi a. a. O. sagt, (ebensowohl) mit ‚deduktiv' übersetzt werden.

Damit ist bestätigt, was M. Müller *ZDMG.* VI, S. 235 über ‚Deduktion und Induktion' gesagt hat: ‚Als fertige Kunstausdrücke existieren diese zwei Klassen des Schlusses in Indien nicht — wozu also die fremde Form gebrauchen?'[1]

[1] Auf M. Müller's Abhandlung *ZDMG.* VI, S. 1 ff. u. S. 219 ff. (und damit auch auf die soeben zitierte Stelle) bin ich erst durch Prof. Garbe aufmerksam gemacht worden, nachdem ich schon vorher selbständig zu dem Resultate gelangt war, dass *sāmānyato dṛṣṭa* in der Sāṁkhya-Philosophie weder ‚induktiv' noch ‚deduktiv' bedeute.

Der 51. Psalm.

Von

Nivard Schlögl.

Wenn man die verschiedenen Commentare über diesen Psalm vergleicht, so findet man so viele von einander abweichende und oft einander direct widersprechende Urtheile, ut difficile sit saturam non scribere. Und dies gilt nicht bloss in Bezug auf den Verfasser und die Entstehungszeit dieses hochinteressanten Liedes, sondern auch in Bezug auf Text, Inhalt und Strophenform desselben.

Nachdem nun die Frage nach Metrik und Strophik der alten Hebräer eine brennende geworden und zu deren Lösung gerade in unseren Tagen von verschiedenen Gelehrten nicht wenig beigetragen worden ist, so wollen wir zuerst nach der äusseren Form sehen.

Da findet man zunächst schon bei oberflächlichem Durchlesen in ganz auffallender Weise jene poetischen Kunstformen angewendet, welche Prof. D. H. Müller zuerst in ihrer ganzen Bedeutung gezeigt hat.[1] Besonders häufig findet sich die Wort- und Sinn-Responsion, nämlich in 3 a. 6 a. 12 a. 16 a. 19 a (יהוה); in 3 a. 8 a (חסר, wie auch 8 a zu lesen ist) und 16 b; in 3 b. 6 a; in 4 a. 9 b und 4 b. 9 a; in 5 a, b. 7 a, b. 11 a, b. 15 a, b; in 10 a. 14 a; in 12 a, b. 19 b, a; am auffallendsten ist die antithetische Responsion in 18 a, b und 21 a, b. Zieht man dazu noch die Inclusion in Betracht, welche sich in 3 b. 5 a (פְּשָׁעַי), in 6 a. 7 b (חטא), in 3 b. 11 b (מחה sammt Object), sowie in 16 b. 21 b (צדק) und 19 a. 21 a (זבחי) zeigt, so muss

[1] *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form.*

man im Vorhinein schon annehmen, dass das schöne Lied in zwei symmetrisch gebaute Hälften zerfalle, deren erstere 3 + 3 + 4 Verse umfasst, die zweite aber umgekehrt 4 + 3 + 3. Daher wird man den engen Zusammenhang zwischen den Versen 5 und 6, 7 und 8, 11 und 12, 15 und 16, 18 und 19 mit Prof. MÜLLER als Concatenatio bezeichnen müssen, auf deren Verkennung die verschiedene Eintheilung und Gliederung von Seite der Ausleger beruht.

Zu diesen Kunstformen kommen noch manche andere hinzu, wie Anaphern, Reime u. dgl.

Was nun das Metrum anbelangt, so muss jeder zugeben, dass in den Stichen 3 a. 5 b. 6 a, b, c. 7 a, b. 8 a, b. 9 a, b. 10 a, b. 11 a. 12 a. 13 a. 15 a, b. 16 b. 17 a, b. 18 a, b. 20 a. 21 a, d. i. in 25 Stichen des masoretischen Textes drei Haupttöne als ebensoviele Hebungen zu zählen sind. Zu diesen Stichen kommen 4 b. 11 b. 12 b. 13 b. 14 a, b. 20 b, d. i. sieben Stichen, in welchen je ein Nebenton als Hebung zählt (מִן oder status constr.). Wenn nun in 32 von 40 Stichen je drei Hebungen sich finden, muss man nicht schliessen, dass auch die übrigen acht gleichviel Hebungen zeigen sollen? Und wenn es nun ein metrisches System gibt, das bei aller Einfachheit und ohne gewaltsamen Eingriff jenen 32 Stichen entspricht, verdient dies nicht schon allein deswegen eine Würdigung, zumal wenn es in ungefähr gleichem Verhältnis der ganzen biblisch-hebräischen Poesie entspricht und Aussicht gewährt, den Text, wo er gelitten hat, zu verbessern? Und wenn ferner dieses metrische System auch zu den ganz sicheren Resultaten passt, welche Prof. MÜLLER, P. ZENNER[1]

[1] *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen.* Zwei Theile. Freiburg i. B. 1896. HERDER. — Aus diesem Grunde erklärt sich Nota 2, auf S. XXXIII meines ‚Ecclesiasticus', wo ich zu bemerken vergass, dass ich in der Strophik im allgemeinen mehr mit Prof. MÜLLER übereinstimme, als mit GRIMME, weshalb ich im ‚Ecclesiasticus' das von Prof. MÜLLER in ‚Strophenbau und Responsion' Gebotene, soweit es meinem System entsprach, verwendet habe (vgl. S. 38 ff.). — [Der Verf. hat auch diese Thatsache, dass er die Gliederung der Cap. 39—42 des Ecclesiasticus aus meinem Buche, so weit sie dort vorkommen, herübergenommen hat, zu bemerken vergessen. Neuerdings sagt der Verf. in der Zeitschrift ‚Die Cultur', S. 477: ‚Hauptkennzeichen der strophischen Gliederung sind ferner . . . gewisse poetische Kunstformen, welchen Prof. D. H. MÜLLER zuerst grössere Aufmerksamkeit schenkte, und

und andere in Bezug auf die hebräische Strophik erzielt haben, und ganz besonders dem Inhalt und logischen Zusammenhang entspricht, wie ich dies vom Grimme'schen System in meinen beiden Arbeiten ‚De re metrica veterum Hebraeorum' und ‚Ecclesiasticus' zu zeigen versucht habe, so ist es, glaube ich, ungerecht, ein solches System wie bisher zu ignorieren. Allerdings beruft man sich auf die Compliciertheit desselben, allein dies ist ganz und gar ungerechtfertigt. Denn das ganze System lässt sich kurz in folgende Regeln fassen: 1. Die metrische Einheit ist der Laut, also 1 Consonant oder 1 kurzer Vocal = 1 More, 1 langer Vocal = 2 Moren. 2. Damit ein Wortton als Hebung zähle, sind beim Hauptton ohne Auftact 7, mit Auftact 8 Moren erforderlich, beim 1. Nebenton ohne Auftact 8, mit A. 9, und bei dem 2. Nebentone ohne Auftact 9, mit A. 10 Moren. Dies ist die ganze Hexerei. Dabei ist zu beachten, dass ja alle übrigen Bemerkungen, die Grimme in der *ZDMG.*, Bd. 51 macht, und die ich in der Einleitung zu meinem Eccli. verbessert bringe, nicht dem metrischen System, sondern der hebräischen Accent- und Lautlehre zugehören, die leider in den besten Grammatiken noch sehr mangelhaft behandelt erscheint.[1] Doch genug hierüber. Ich glaube, dass es nicht ungerechtfertigt ist, die übrigen acht Stichen nach dem genannten Systeme herzustellen.

Und nun zum Inhalt. Die Erklärung desselben hängt vielfach von der Ansicht über den Verfasser des Liedes ab. Vor allem halte ich nach sorgfältiger Vergleichung der Parallelstellen die Aufschrift dieses Psalmes für echt. Sie lautet: ‚Für den Chormeister, ein Psalm von David, (verfasst) um die Zeit, da zu ihm kam Nathan, der Prophet, nachdem er zu Bathšeba' gegangen war.' Der Psalm stammt also von David, auf welchen schon die kunstvollendete Form hinweist, sowie auch die geschilderten Gefühle, die Abfassungszeit oder Situation ist also durch 2 Sam. 12 gegeben. Und meines Erachtens

---

zwar mit Recht. Denn wie jeder Leser aus den folgenden Liedern beurtheilen kann, sind sie ein wichtiges Hilfsmittel, den Strophenbau zu erkennen.' — Man sollte, meine ich, die Quelle, aus der man schöpft, nicht trüben. D. H. Müller.]

[1] Man vgl. die Regeln über *nesîga, šewâ medium, raphae* etc.

beruht die Ueberschrift keineswegs bloss auf 2 Sam. 12, 13, wie so manche Ausleger glauben, sondern auf der vollen Uebereinstimmung mit 2 Sam. 11, 2—12, 25 und mit verschiedenen anderen Psalmen. Der Haupteinwände gegen diese Annahme sind nach BÄTHGEN (*Die Psalmen*, S. 146 ff.) zwei: 1. das לְבַדְּךָ in 6 a und 2. die Bitte um den Aufbau der Mauern Jerusalems in V. 20. Nun sind aber diese Einwände absolut nicht stichhältig, und mit Recht haben darum COOK, *The Holy Bible*, IV, 290 f. und BARTON, *The Psalms and their Story*, I, 134 f. an der Echtheit der Ueberschrift festgehalten. Denn 1. abgesehen davon, dass das לְבַדְּךָ ‚an dir allein‘ nicht logisch zu pressen ist, ‚als ob dadurch die Beziehung der Sünde auf Menschen ausgeschlossen wäre‘ (HUPFELD), entspricht dasselbe ganz genau dem mit Nachdruck betonten ‚Ich‘ in der Strafrede Gottes 2 Sam. 12, 7—9; 2. ist im Psalme nirgends vom Wieder-Aufbau der zerstörten, sondern vom Bau der noch nicht bestehenden Mauern Jerusalems die Rede. Vgl. COOK l. c. und 2 Sam. 5, 9. 11.

Demgemäss ist der Psalm ein Bussgebet Davids nach jenem niederschmetternden Worte Nathans: ‚Du selbst bist der Mann‘ (2 Sam. 12, 5. 7).

Der Inhalt dieses Liedes, welches ich als Chorlied nach ZENNER betrachte, ist also kurz:

1. Strophe: Verzeihe, Jahve, denn ich erkenne und bekenne meine Schuld.

1. Gegenstrophe: Von Dir hoffe ich umsomehr Verzeihung, als ich ja von Natur böse bin und zum Bösen geneigt.

Wechselstrophe: Nun liebst Du ja Treue und Barmherzigkeit, dies bezeugen Deine Offenbarungen an mich; also reinige mich von der Sünde (1 + 3 Verse), und schaffe mich um zu einem neuen Menschen. Dafür will ich andere zu Dir bekehren (3 + 1 V.).

2. Strophe: Lasse mir, wo möglich, die Strafe nach, damit ich Dich freudig preisen könne. Schlachtopfer willst Du ja nicht.

2. Gegenstrophe: Daher nimm an das Opfer meiner Zerknirschung und lass mich Sion schmücken, damit man Dir dann (in einem

Deiner würdigen Heiligthume) gerechte und wohlgefällige Opfer bringe.

1. Strophe.

3 חנני [יַהְוֶה] כחסדך [כ]רחמיך מחה פשעי:
4 []כבסני מעוני ומחטָאתי טהרני:
5 כי פשעי אנ[כ]י ארע וחטָאתי נגדי תמיד:

1. Gegenstrophe.

6 לך [יַהְוֶה] לבדך חָטָאתִי והרע בעיניך עשיתי:
למען תצדק בְּדַבְּרֶךָ [ו]תזכה בְּ[הִ]שָּׁפְטֶךָ:
7 הן בעון חוללתי וּבְחֵטְא יחמתני אמי:

Wechselstrophe.

8 הן אמת חפצת [וָחָסֶד] [ו]סְתוּמֵ[י] חָכְמָ[תְךָ] תודיעני
9 תחטאני באזוב ואטהר תכבסני ומשלג אלבין:
10 [ה]שמיעני ששון ושמחה תגלנה עצמות[י] דכית:
11 הסתר פניך מֵחֲטָאָי וכל־עונתי מחה:

12 לב טהור ברא־לי [יַהְוֶה] ורוח־נכון חדש בקרבי:
13 אל־תשליכני מִלְּפָנֶיךָ ורוח־קָדְשְׁךָ אל־תקח []מֶּנִּי:
14 השיבה־לי שְׂשׂון־ישעך ורוח־נדיבה תסמכני:
15 אלמדה פשעים דרכיך וחטאים אליך ישובו:

2. Strophe.

16 הצילני מדמים [יַהְוֶה] [] תרנן לשוני צדקתך:
17 ארני שפתי תפתח ופי יגיד תהלתך:
18 כי לא תחפץ זבח וְאֶתֵּנָה עולה [וכליל] לא תרצה:

2. Gegenstrophe.

19 זבחי־יַהְוֶה רוח נשברה [יַהְוֶה] לב [] נדכה [] לא תבזה:
20 היטיבה את־ציון ברצונך [ו]תבנה חומות־ירושלם:
21 אז תחפץ זבחי־צדק עולה וכליל או [תרצה]:

Anzeigen.

Brönnle, Dr. Paul: *Contributions towards Arabic Philology*, by —. Part I. ‚The kitāb al-maḳṣūr wa'l-mamdūd by Ibn Wallād', being a treatise lexicographical and grammatical, from manuscripts in Berlin, London, Paris edited with text-critical notes, introduction, commentary and indices. Published with the aid of the ‚Kgl. Preussische Academie der Wissenschaften in Berlin' and of the ‚Deutsche morgenlaendische Gesellschaft'. London: Luzac & Co. Leiden: ci-devant E. J. Brill. 1900. VIII + ١٦٧ S. in 8°.

Herr Dr. Brönnle hat sich die Aufgabe gestellt, eine Reihe lexikographischer und grammatischer Werke, welche in der ‚preface' aufgezählt sind, herauszugeben und betitelt diese Publicationen ‚Contributions towards Arabic Philology'. Ueber die Wichtigkeit solcher Ausgaben besteht kein Streit; einzelne der aufgezählten Werke sind geeignet, unser höchstes Interesse und den Wunsch nach möglichster Beschleunigung der Ausgabe wachzurufen, so z. B. das كتاب خلق الانسان von az-Zaǵǵâǵ, das كتاب التنبيهات على أغاليط الرّواة von ʿAlî Ibn Ḥamzah und der Commentar zur Sîrah des Ibn Hišâm von ʾAbu Ḏarr. Ein etwas gewagtes Unternehmen scheint mir die beabsichtigte Herausgabe des كتاب الاضداد von al-Quṭrub, da die einzig vorhandene Berliner Handschrift dieses Werkes infolge allzu starken Beschneidens durch den Buchbinder arg verstümmelt ist; doch ist zum Teil wenigstens vielleicht eine Ergänzung der verlorenen Textstellen an der Hand von Ibn al-ʾAnbârî's gleichnamigem Werke, so-

wie der 'Aḍdâd-Bücher von al-'Aṣma'î, Ibn as-Sikkît und 'Abû Ḥâtim as-Siǵistânî, deren Herausgabe Dr. AUGUST HAFFNER vorbereitet, möglich. Sind ja doch die einzelnen Artikel dieser lexikographischen Tractate oft nahezu wörtlich aus dem einen Werke ins andre übernommen worden. Jedenfalls ist aber von diesen ‚Contributions' eine erfreuliche und ausgiebige Erweiterung unseres Wissens über die Anfänge der arabischen Lexikographie, zum Teil sogar auch eine Bereicherung des Lexikons selbst zu erhoffen. Wir beglückwünschen also Herrn Dr. BRÖNNLE zu seinem umfassenden Plane und hoffen, dass es ihm vergönnt sei, ihn bald zu einem gedeihlichen Ende zu führen.

Den Anfang dieser Reihe bildet das كتاب المقصور والممدود على حروف المعجم des im Jahre 332 gestorbenen 'Abû-l-'Abbâs 'Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Wallâd, welchen FLÜGEL (*Gramm. Schulen* 100) zur Schule von Baṣrah rechnet, während BROCKELMANN (*Gesch. d. arab. Litt.* I, 131) ihn mit Recht in die ägyptischen Ausläufer der grossen Grammatikerschulen des 'Irâq einreiht. Denn Ibn Wallâd erweist sich in diesem Werke durchaus als Eklektiker; wenn er sogar mehr zu den Ansichten der Kûfenser hinzuneigen scheint, so kommt dies daher, dass diese Schule in der Feststellung der Maqṣûr-Orthographie präciseren Regeln folgte, als die Baṣrenser: die am weitaus häufigsten citierte Autorität ist der Kûfenser al-Farrâ'.

Der bis nun vorliegende erste Band von BRÖNNLE's ‚Contributions' enthält ausser der nur kurz über den Arbeitsplan Auskunft gebenden ‚preface' bloss den Text des Ibn Wallâd; Einleitung, Commentar und Register dazu soll der zweite Band bringen, den wir also abzuwarten haben, bevor wir ein Urteil über das Verhältnis der drei zu Grund liegenden Handschriften, die litterargeschichtliche, grammatische und lexikalische Wichtigkeit des publicierten Textes und andre ähnliche Fragen gewinnen können. Es sei daher hier nur kurz darauf hingewiesen, dass die Frage der Maqṣûr- und Mamdûd-Orthographie von den Grammatikern vielfach behandelt worden ist (Sîbawaihi § 410, Mufaṣṣal und Ibn Ya'îš § 326—329, FLEISCHER, *Kl. Schriften* I, 22 ff.), selbstverständlich aber in den allgemeinen Darstellungen nirgends

mit der Ausführlichkeit, welche in dieser Specialschrift möglich war. Die Mamdûd-Orthographie ist für die europäische Wissenschaft kaum mehr Gegenstand ernstlicher Zweifel und auch die Maqṣûr-Schreibung bietet keine grösseren Schwierigkeiten. Für die arabischen Gelehrten lag aber die Sache wesentlich anders. Ibn Wallâd nun erörtert die massgebenden Gesichtspunkte mit grosser Gründlichkeit und spricht sich betreffs des uns Europäer noch am meisten interessierenden Maqṣûr für die möglichste Ausdehnung der *yâ'*-Schreibung aus, wonach also die Schreibung mit 'Alif auf die Verkürzung der Form فُعَلٌ der Stämme tertiae و, sofern sie nicht zugleich primae oder secundae و sind, und auf diejenigen Wortformen beschränkt wird, wo dem Dehnungs-*â* ein *yâ'* vorangeht. Sehr viel Mühe verwendet Ibn Wallâd auf die Definition des Begriffes Mamdûd und Maqṣûr, wobei betreffs des Maqṣûr die vorgebrachten Gründe auch für uns zu Gunsten der Deutung als Verkürzung der dreisilbigen Stammform auf zwei Silben gegen FLEISCHERS Ansicht (*Kl. Schriften* I, 22 f.) entscheiden müssen. Die Bezeichnung der mit der Femininendung *â* versehenen Nomina gleichfalls als Maqṣûr wäre entweder als durch Analogie gegeben oder als Verkürzung gegenüber der gebräuchlicheren Endung ـَةٌ zu deuten.

Wichtiger und wertvoller als diese theoretischen Auseinandersetzungen ist aber für uns die alphabetische Aufzählung der tatsächlich vorkommenden Maqṣûr- und Mamdûdformen in alphabetischer Anordnung; den Mamdûdformen werden sehr zweckmässig mitunter die ungedehnten Mahmûzformen entgegengestellt. Diese Aufzählung ist freilich lange nicht vollständig, namentlich die Mamdûdformen, unter denen die Femininform فُعَلَاءُ eine so grosse Rolle spielt, sind in vielfach lückenhafter Reihe angeführt. Die Bereicherung des Lexikons ist, wie von vornherein zu erwarten war, nur sehr spärlich; mir sind als solche nur aufgefallen: مَشْيُوحَاءُ in der Bedeutung ‚Fleiss, Eifer' (١٢٠), مَضْطِكَاءُ mit der Erklärung حكاةُ الفرّاء فى الأَبْنِيَةِ (١٢٠) und دَأْجَاةٌ angeblich ‚Bogen' (٥١). Doch wird das letztangeführte durch die in der zugehörigen Anmerkung wiedergegebene Interlinearnote der Londoner Handschrift, welche den ganzen Passus

des Textes für unrichtig erklärt und in dem Belegverse لِذَأَّجَةٍ liest, unwahrscheinlich. Auch die Bedeutung ‚Bogen‘ wird durch die im Texte selbst nachfolgende Erklärung ويقال ذَأْجَأَتْ الرجُلَ ذُأْجَأَةٌ إذا عَقَرْتَه nicht gestützt, durch den beigebrachten Belegvers des 'Abû Ḥizâm aber geradezu unmöglich; dieser Vers kann nämlich nur übersetzt werden: ‚Mit einem der (mit dem Erfolge) einer zähen Wunde schiesst; der, den er getroffen hat, kann nicht mehr aufstehen‘; wahrscheinlich ist mit رامٍ لِذَأْجَأَةٍ der Bogen gemeint und Z. 3 durch Verwechslung die durch den Bogen verursachte Wunde ذُأْجَأَةٌ als der Bogen selbst bezeichnet. So bleiben als neu nur مَشْيُوحَاءُ und مُصْطِكَاءُ, wenn nicht etwa auch diese auf Misverständnissen beruhen, denn مَشْيُوحَاءُ wird durch den beigebrachten Vers des 'Abû D̲u'aib nicht belegt, sondern nur شِيحَ, und مُصْطِكَاءُ scheint Ibn Wallâd selbst sehr zweifelhaft gewesen zu sein, wie aus der Fassung der betreffenden Stelle hervorgeht.

Allein der Wert solcher lexikographischer Tractate für uns liegt anderswo, als in den paar neuen Wörtern, die allenfalls beigebracht werden. Einmal ist es nicht uninteressant, die Quellen selbst zu besitzen, aus denen die grossen Lexikographen schöpften; allerdings scheint gerade das Buch des Ibn Wallâd nicht als solche Quelle gedient zu haben, ich habe es wenigstens nirgends citiert gefunden, auch weicht es im Wortlaut der Erklärungen und in der Zahl und Auswahl der Belegverse stark von den betreffenden Artikeln bei Ǵauharî, Fairûzabâdî, Lisân und Tâǵ al-ʿarûs ab. Hierdurch wächst aber nur noch sein Wert für uns in der sonst auch für die übrigen Schriften seiner Art geltenden anderen Beziehung, dass solche Werke die behandelten Wörter meistens viel gründlicher und ausführlicher erklären und belegen, als es die grossen Wörterbücher tun können. Und so ist denn auch das Kitâb al-maqṣûr des Ibn Wallâd reich an Belegversen überhaupt und besonders an solchen, die in den grossen Lexicis nicht vorkommen; doch will ich in dieser Hinsicht den Ausführungen des Herausgebers nicht vorgreifen, die uns hoffentlich genügenden Aufschluss über Herkunft und Erklärung der Citate bringen werden.

Der Text, den uns Herr Dr. BRÖNNLE vorführt, beruht auf drei Handschriften, über deren Verhältnis zu einander, wie schon gesagt, wir ebenfalls aus der versprochenen Einleitung näheres erfahren sollen. Doch geht schon aus den den Text begleitenden Fussnoten des Herausgebers hervor, dass sie, was Correctheit und Lesbarkeit betrifft, manches zu wünschen übrig lassen. Uebrigens dienen sie nicht durch den ganzen Verlauf der Darstellung gleichmässig als Grundlage. Die Londoner Hschr. ist am Anfang defect und setzt erst mitten im باب الألف (S. ١٣, Z 8) ein, ist auch gegen das Ende des Textes stark beschädigt, was viele Lücken ergiebt. Die Berliner Hschr. reicht nur bis zur Hälfte des Werkes und weicht im Wortlaute des Textes so stark von den beiden andren Handschriften ab, dass sie vom باب الباء an nicht mehr verwendet werden konnte; die Pariser Handschrift endlich reicht nur bis S. ١٥١, so dass das Ende des Textes nur auf L allein beruht. Dieses Handschriftenmaterial bot also der Herstellung eines brauchbaren Textes mannigfache Schwierigkeiten und es bedurfte grosser Sorgfalt und Sachkenntnis um dieselben zu bewältigen. Herr Dr. BRÖNNLE hat die genannten Eigenschaften in reichem Masse bewiesen und vermöge dessen einen im Allgemeinen gut lesbaren Text geliefert. Wenn trotzdem noch manche Stellen Anstoss erregen, so darf uns das nicht allzusehr wundern; selbst der beste Kenner wird so schwierigen Vorlagen gegenüber manchmal befangen und verwirrt, so dass er auch naheliegende Verbesserungsmöglichkeiten übersieht. Bei Herrn Dr. BRÖNNLE scheint hier noch ein gewisser Mangel an Uebung im Lesen von Handschriften mit im Spiele zu sein; wenigstens wird mir nur durch diese Annahme z. B. die grosse Entgleisung S. ١٦٤, Z. 8 erklärlich, die ich mir so entstanden denke: Herr Dr. BRÖNNLE, dem das Vorkommen des Ǵazm über dem Dehnungs-'Alif sonst gewiss sehr gut bekannt ist, hat in einem jener Augenblicke, in welchen selbst Männern wie Homer etwas Menschliches passieren kann, das in vielen Handschriften dem Ḍammah mit Nunation sehr ähnliche Ǵazm in مَغْزاْك ومَدْعاْك ومَغْزاْه ومَدْعاْه ومَرْماْه ورَحاْه auf den Nachbarbuchstaben bezogen, wobei ihn freilich die unmittelbar folgenden Beispiele رَحاهُما und

رَحانا hätten auf den richtigen Weg führen können. Eine weitere Folge jener geringen Vertrautheit mit den Eigenheiten arabischer Handschriften ist offenbar auch eine hie und da zu Tage tretende gewisse Aengstlichkeit gegenüber den Vorlagen, welche den Herausgeber manchmal zur Beibehaltung leicht zu verbessernder Schreibfehler des Originals verleitet. Als Beispiel dafür sei hier nur auf die Artikel دلنطى (S. ٤٦ f.) und قعقزى (S. ١٠٢) verwiesen, wofür nach allen Wörterbüchern und Autoritäten دلنظى[1] und قعفزى[2] zu schreiben ist. Diese Facsimilierung der Vorlage geht so weit, dass sehr oft die Stichwörter der einzelnen Artikel in einer Orthographie erscheinen, welche den von Ibn Wallâd selbst aufgestellten Regeln schnurstracks widerspricht (Beispiele dafür s. unten); es ist ja allgemein bekannt, dass die Maqṣûr-Orthographie der Grammatiker nur von ganz ausgezeichnet gebildeten Schreibern streng und folgerichtig beobachtet wurde[3] und auch viele europäische Drucke lassen in dieser Hinsicht manches zu wünschen übrig, aber der Herausgeber eines Werkes, das sich mit der Festsetzung dieser Orthographie befasst, sollte die Pietät gegen seinen Autor höher stellen, als die gegen die nichtsnutzigen Schreiberseelen seiner Copisten. Auch hätte die Rücksicht auf die Handlichkeit seines Buches Herrn Dr. BRÖNNLE veranlassen sollen, die Stichwörter vollständig zu vocalisieren, wie er es in sehr anzuerkennender Weise mit den Belegversen gemacht hat. Ihm hätte das nur eine geringe Mühe gemacht und dem Leser eine grosse und unnötige Mühe erspart, während dieser nun bei den

---

[1] Der Belegvers Farazdaq 347, 4 (bei HELL) hat ebenfalls دَلَنْظَى; vgl. übrigens über die Lesung des Verses die Ausführungen weiter unten.

[2] BRÖNNLE hält die unrichtige Schreibung von Cod. P gegen die richtige des Cod. L aufrecht (S. ١٠٢, Anm. 9)!

[3] Die sonst sorgfältig geschriebene Escorialhandschrift des Dîwâns von الاعشى (DERENBOURG Nr. 303 = Cas. 301) beachtet die betreffenden Regeln gar nicht. Sie schreibt z. B. den bei Ibn Wallâd S. ١١, Z. 2 citierten Vers folgendermassen:

عِنْدَهُ الحَزْمُ والتقى وأسَى الصَّرْعِ وَحَمْلٌ لِمُضْلِعِ الأَثْقالِ

und im Commentar (von Ṯa'lab): ويُرْوَى البِرُّ والتُقَى (Hs. التُقْوَى) وأسَى الشقِ أسَى الشَّقِ أرادَ أسْوَى الشَّقِ أسَوْتُه آسُوهُ أسْوًا دَارَيْتُهُ .

meisten Artikeln gezwungen ist, sich die Vollschreibung des betreffenden Wortes im günstigeren Falle aus dem nachfolgenden Contexte, im schlimmeren und häufigeren aber aus andren aussenliegenden Behelfen zu construieren. Wenn ich erst aus Yâqût die Aussprache des Ortsnamens حروراء und seiner Nisbah حروريّ (S. ٣٨) ergänzen muss, so wird mir der Gebrauch des Buches ganz überflüssigerweise erschwert. Kein Mensch wird S. ٤٨, Z. 10 الدخيلى sofort richtig الدِّخَّيْلَى lesen können (umsoweniger allerdings als ihn das دُخَيْلاءُ in der nächsten Zeile irreführen muss) und auch der für die Reconstruction der unmittelbar darauf folgenden Stichwörter الدِسِيسى, الدِلِيلى, الدفقى und دِفلى in الدِّسِّيسَى, الدِّلِّيلَى, الدِّفِقَّى und دِفْلَى nötige Aufenthalt hätte dem Leser recht leicht erspart werden können. Ebenso verhält es sich z. B. mit الدِيداء (S. ٤٩, Z. 10; richtig الدِّئْدِاء), الذربيا (S. ٥١, l. الذَّرْبَيَّا), الصاصاة (S. ٧٣, 3 l. الصَّأْصَأَةُ, Z. 4 يُصَأْصِئُ[1]), عظالى, العفرنا, العرقلى, العبنى, العلندى (sämmtlich S. ٨٥; richtig: عُظَالَى, العَفَرْنَى, العَرْقَلَى, العَبَنَّى, العَلَنْدَى [mit ى!]), العجيلى (S. ٨٦ l. العُجَّيْلَى), العميهى, العِرضنى, العِبدى, عِمِيا, عِهبى (sämmtlich S. ٨٧ l. العُمَّيْهَى, العِرَضْنَى, العِبِدَّى, عِمِيًّا, عِهِبَّى), عقربا (!), عجيساء (S. ٨٨ l. عَقْرَبَاءُ, عَجِيسَاءُ[2]), العنصلاء, العنظباء, عشوراء (S. ٨٩ l. العُنْصَلَاءُ, العُنْظُبَاءُ, عُشُورَاءُ), لبادى (S. ١١٢ l. لُبَّادَى); النوى (S. ١٢٥ l. النَّوَّى) u. v. A. m. Ich habe hier nur aufs geratewol einige Beispiele herausgegriffen, es ist aber ohne weiters klar, dass selbst abgesehen von der Bequemlichkeit des Lesers, zu einer genauen Textherstellung auch die Vocalisation der Stichwörter gehört hätte, weil der Autor dem Suchenden gewiss nicht blosse Buchstabengerippe, sondern lebendige Wörter vorführen wollte.

Nachdem ich hier im allgemeinen jene Momente der Textwiedergabe besprochen habe, in welchen ich mit dem Herausgeber nicht einverstanden bin, werde ich nun die einzelnen Stellen behandeln,

---

[1] Das Hamzah wird überhaupt mit grosser Vorliebe weggelassen; vgl. die Verbesserungen weiter unten.

[2] So ist an dieser Stelle gewiss zu lesen, weil in diesem Abschnitt die Wörter mit Fatḥ der ersten Silbe behandelt werden; doch kommen auch die Aussprachen عِجِّيسَاءُ und عُجَيْسَاءُ.

an welchen ich Anstoss nehmen zu müssen glaubte, wobei ich aber bemerke, dass ich Herkunfts- und Variantennachweise zu den Belegversen vorläufig unterdrücke, weil ich voraussetze, dass der Commentar des Herausgebers darüber entsprechend informieren wird.

S. ٨, Z. 14 dürfte für das seltene العَتْرُ wol العَنْزُ zu lesen sein. — S. ١٥, Z. 6 möchte ich lieber mit L ثُرَيَّابِهِ lesen. In dem Verse ist offenbar von einer verlassenen Lagerstätte (مَنْزِلٌ) die Rede: ‚Nichts hat dieser Zeitenwechsel übrig gelassen aus (der Zeit) seines Wasserreichtums (als er noch bewohnt war), als seine (im Stiche gelassenen) Kochgestelle und seine Aschenspuren.' — S. ١٦, Z. 9. Für بُرَآءٌ richtig بُرَآءُ; für بُرَحَآءُ richtig بُرَحَاءُ. Die unrichtige Anwendung des Maddahzeichens in schlechten Handschriften sollte eine kritische Ausgabe nicht beibehalten. — S. ٢١, Z. 14 ist القِرَارِ nicht haltbar, da die Verbindung بَرَاكَاءُ ٱلْقِرَارِ keinen guten Sinn giebt; Kâmil 600 und Muḥîṭ haben denn auch الفِرَارُ. Abkariyus führt in der Rauḍah S. ٦٢ ein Stück aus der Qaṣîdah des Bišr an; auch dieses reimt auf ـَارُ. Andere Verse daraus al-'Aḫṭal, Dîw. 207, al-Ḫansâ', Commentaires 216, 8 und im Texte des Ibn Wallâd S. ٩٩, Z. 10. — S. ٢٧, Z. 1 الجَـــرَى als tertiae ى darf nicht mit 'Alif geschrieben werden. — S. ٣٠, Z. 11 .ويُقال فلانٌ جرىءُ المُقْدَمِ وبه جَرَاءةٌ وجُرْأَةٌ بالمدّ والقصر. Dieser Satz ist wol nicht ganz in Ordnung. Jedenfalls ist جَرِىءٌ nicht das Stichwort, sondern der Plural جَرَاءةٌ, neben dem es auch eine Maqṣûrform جُرَاةٌ (nicht جُرْأَةٌ!) giebt. Ich möchte also vorschlagen zu lesen: ويقال فلنٌ جَرِىءُ المُقْدَمِ وجمعه جَرَاءةٌ وجُرَاةٌ بالمدّ والقصر. — S. ٣١, Z. 3 جِمَّاءُ in der Bedeutung شَخْصٌ kommt sonst nirgends vor, auch passt جِمَّائِهِ nicht in das Versmass des Belegverses; es muss vielmehr hier جِمَائِهِ stehn und auch in Z. 4 das Tašdîd über dem م wegbleiben. — S. ٣٢, Z. 3 l. وهى statt وهو. — S. ٣٢, Z. 7 muss statt إذا حَفَى gelesen werden إذا حَفِىَ. — S. ٣٣, Z. 1 ist والحَشَى zu schreiben, wie aus den unmittelbar folgenden Worten يُكْتَب بالياء hervorgeht, nicht والحَشَا! — S. ٣٦, Z. 3 جَحْوانِ? Der Dual von حِمًى kann doch nur حِمَوَانِ lauten! — S. ٣٧, Z. 4 والحما zu lesen: والحَمَأُ. BRÖNNLE schreibt in dem Qur'âncitat مِنْ حَمَاءٍ als Mamdûd, obwol das Wort unmittelbar zuvor als مهموز غير ممدود bezeichnet worden ist. Die be-

treffende Qur'ânstelle hat denn auch tatsächlich حَجًا. — S. ٣٩, Z. 20 ist الخَلَى zu schreiben, nicht الخلا; vgl. S. ٤٠, Z. 1. — S. ٤٦, Z. 9 الدَّبَا dürfte trotz der Randglosse in L doch eher الدَّبَى zu schreiben sein, da das etymologisch wol dazu gehörige Verbum دَبَى, يَدْبِى tertiae ى ist. LANE führt beide Schreibungen an. — S. ٤٦, Z. 18 الدلنطى richtig: الدَّلَنْظَى, ebenso S. ٤٧, Z. 2 und 4 (s. o. S. 275); in dem Verse von al-Farazdaq ist das sinnlose عَلَى الدَّهْرِ بَعْدَ الدَّهْرِ durch die Lesung des Dîwâns (347, 4 bei HELL) عَلَى الرَّهْزِ بَعْدَ الرَّهزِ zu emendieren. — S. ٤٧, Z. 5 دلطى und دَلَطه richtig دَلَظَى und دَلَظَهُ mit der Londoner Hschr.! Eine Wurzel دلط finde ich nirgends. — S. ٤٧, Z. 12 والدهداه richtig: والدَّهْدَاةُ, da vom Maqṣûr die Rede ist; der Stamm ist دهدأ (vgl. S. ٤٨, Z. 4). — S. ٤٨, Z. 2 الدَّوْدَرَّى, woneben auch دَرْدَرَّى vorkommt, vgl. Lis. v, 366. — S. ٤٨, Z. 4 الدهداء. Da die Ueberschrift unmittelbar vorher besagt, dass hier من المهموز غير الممدود die Rede ist, so muss الدَّهْدَأ geschrieben werden; auch das Versmass des Belegverses (Mutaqârib) erfordert لِلدَّهْدَإ, nicht لِلدَّهْدَاء. — S. ٤٩, Z. 2 الدهيا soll nach S. ٤٨, Z. 15 Mamdûd sein und ist daher الدَّهْيَاء zu schreiben. — S. ٤٩, Z. 3 والدكاء l. والدَّكَّاء. — S. ٥٥, Z. 1. Sollte in den Handschriften wirklich نَاعِمَيْنِ stehn und nicht vielmehr نَاعِمِينَ, wie auch Lis. IV, 156 hat? — S. ٥٧, Z. 1 والرماء ist falsch, schon weil hier von الممدود من هذا الباب المفتوح die Rede ist; l. also richtig الرَّمَاء. — S. ٥٨, Z. 13 الزنا, richtig الزِنَى als tertiae ى. — S. ٦٤, Z. 1 والسكنى السَّوْء أى من الاساءة. Diese Stelle ist ganz verderbt; ich kenne wenigstens kein Wort der Schreibung السكنى, welches soviel wie السَّوْء ‚Uebel' bedeutete; auch ist die Erklärung أى من الاساءة unverständlich, weil damit nicht das zu erläuternde Wort, sondern nur wieder die Erklärung السَّوْء gemeint sein könnte. Endlich ist die Anführung von Sûrah xxx, 9 in diesem Zusammenhange ganz ohne Sinn. Ich denke, nach والسكنى muss etwas ausgefallen sein, und zwar die Erklärung dieses Worts; mit dem was BRÖNNLE السَّوْء أى الخ liest, beginnt ein neuer Artikel, zu welchem das Folgende die Erklärung, das Qur'âncitat der Beleg ist. Diese Qur'ânstelle hat BRÖNNLE, um sie wenigstens äusserlich mit dem Vorangehenden in Einklang zu bringen, gräulich entstellt. Er schreibt ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ ٱلَّذِينَ اَسَآوُا السَّوْء أى أَنْ

كَذَّبُوا[1]; tatsächlich heisst es aber an der betreffenden Stelle ٱلَّذِينَ أَسَاءُوا ٱلسُّوأَى أَنْ كَذَّبُوا. Hiermit ist uns denn auch ein Anhalt für die Verbesserung unserer Stelle geboten, welche nun etwa folgendermassen zu lauten hätte: والسُّكْنَى (مَسْكَنُ امرأةٍ الّذى يُسْكِنها الزوجُ[2] و)السُّوأَى من الإساءة قال اللّه الخ. Die Form سُوأَى ist مقصور ممدود أوّله ebenso wie سُكْنَى und سُعْدَى und wie es die Ueberschrift S. ٦٣, Z. 9 fordert. — S. ٦٥, Z. 3 والسحناء الهيئة والحال وزعم الفرّاء أنّ مِنَ العرب مَن يُحرّك ثانيها فيقول سَحْنَاء. Hier lehrt der Zusammenhang, dass es heissen muss فيقول سَحَنَاءُ; der Schreibfehler der Vorlage hätte daher verbessert werden sollen. — S. ٦٩, Z. 1 الشدى ist nach den Ausführungen in Z. 4 f. الشَّدَا zu schreiben; desgleichen in dem Verse Z. 2 شَدًا. — S. ٧١, Z. 1. Die Ergänzung des Verses ist wol nach Lis. XII, 340 erfolgt — mit Unrecht, da in diesem Falle eine authentischere Quelle zu Gebote stand. In der Ǵamharah S. ١١٨ ff. ist das ganze Gedicht von al-Mutanaḫḫil (so der Name des Dichters) angeführt. Der Vers ist hier der 19. der Qaṣîdah, die zweite Hälfte lautet: وبعض القوم فى حزن وراط, während die von BRÖNNLE angenommene Ergänzung zu V. 17 gehört. — S. ٧٢, Z. 14 والصدا, richtig والصدى; ausdrücklich heisst es Z. 15 يُكتَب بالياء. — S. ٧٤, Z. 3 أَمْسَتْ أَمَامَهُ, richtig أَمْسَتْ أَمَامَةُ vgl. Mufaḍḍ. III, 1. — S. ٧٤, Anm. b. Auch die Ergänzung dieses Verses ist misglückt, da sie aus Lis. IV, ٢٥١ den Druckfehler المَعاوِرِ für المَعَاوِزِ herübergenommen hat. Die richtige Form des Verses mit dem Reimworte العَشَاوِزُ findet sich Lis. VII, 247. Die ganze Qaṣîdah von aš-Šammâḫ steht Ǵamharah ١٥٤ ff., wo der citierte Vers als No. 43 vorkommt. Im Dîwân des Dichters, Hschr. von Kairo, erscheint er (VIII, 49) in der gleichen Lesart, wie in der Ǵamharah. — S. ٨٣, Anm. b. Auch dieser Vers von aš-Šammâḫ ist aus seiner soeben bezeichneten Qaṣîdah (Ǵamh. V. 8; Dîw. VIII, 8; vgl. auch Lis. VII, 232). Das Reimwort ist daher nicht ضَامِنُ, sondern ضَامِزُ. — S. ٨٤, Z. 10 والعوا, richtig والعَوَّى als secundae و und wegen der Erweiterung des

---

[1] Einigermassen dürfte ihn die schlechte Orthographie der FLÜGEL'schen Ausgabe أَسَآؤُا السُّوءَ أَنْ irregeführt haben, infolge deren er für das أى nach السوء keine andere Verwendung fand.

[2] Vgl. Lis. XVII, 75, Z. 15.

dreiradicaligen Wortstammes. — S. ٨٥, Z. 3 أبْسِرِى ? wol أبْشِرِى; vgl. Ḥam. 242. — S. ٨٥, Z. 8 والعلهاء; es ist aber in dem ganzen Absatz vom Maqṣûr die Rede (vgl. S. ٨٤, Z. 2), also müsste richtig والعَلْهَى stehn. — S. ٨٥, Z. 9 والعفرنا, richtig والعَفَرْنَى. — S. ٨٧, Z. 11 عِزها, richtig عِزْهًى; schon in der Ueberschrift dieses Abschnittes heisst es يُكتَب كُلّه بالياء. — S. ٨٨, Z. 4 والعِياء والداء الّذى لا دَواءَله; diese Stelle ist ganz in Unordnung; schon die Ueberstreichung von الداء muss hier im باب العين befremden; die darauf folgenden Worte wären als Erklärung dazu recht sonderbar. Uebrigens ist auch die Vocalisation von العِياء falsch. Es ist offenbar zu lesen: والعَيَاءُ هو الداءُ الّذى لا دَواءَ له. — S. ٩١, Z. 6. Die Cäsur muss bei der Lesart des Textes erst hinter الفَلَاةِ statthaben. Brönnle hat die Trennung الفَلَا*ةِ offenbar nach dem Muster des gleichen Citates in Lis. viii, 215 vorgenommen; mit Unrecht, denn Lis. hat يُؤْنِسُنِى für يُؤَرِّقُنِى, wodurch die Vorsetzung einer kurzen Silbe zur Ergänzung des Versfusses notwendig wird. — S. ٩١, Z. 10 والغما, richtig والغُمَّى! — S. ٩١, Z. 17. An dieser ganzen Stelle scheint einige Verwirrung eingetreten zu sein; das Wort, von dem hier die Rede ist, ist غُمًى (Nebenform غِمَاءٌ) ‚Zeltdach‘. In dem Verse des Ibn Muqbil müsste also مِنَ ٱلْغُمَى gelesen werden, nicht مِنَ ٱلْغُمَّى. Dieser selbe Vers wird aber Lis. xv, 338 als Beleg für غُمَّى ‚Unglück‘ angeführt. Es wäre interessant zu wissen, ob das الغُمَّى unseres Textes von Brönnle seiner Vorlage entnommen oder aus den beiden angeführten verschiedenen Wörtern combiniert ist. Wie diese Verwirrung zu lösen wäre, ist schwer zu sagen; am wahrscheinlichsten erscheint mir die Annahme, dass das Verscitat von قال ابن مقبل bis يصف القِدْحَ eigentlich hinter الدهر in Z. 11 gehört und von einem Copisten irrtümlich in den falschen Artikel gesetzt worden ist; dann wäre aber auch الغُمَّى zu lesen. — S. ٩٨, Z. 8 يَقُولُونَ فَأْفَأْ; da der Vers فَأْفَاءُ als Mamdûd belegen soll, so darf es darin nicht als blosses Mahmûz geschrieben werden. — S. ٩٩, Z. 16 يقال فى الأرض القِى قَوِيَتِ الأرضُ قَوًى; die Form القِى ist ganz unverständlich und wol aus القَوَى verschrieben. — S. ١٠٤, Z. 12 أَوْ يَتَقَصَّعْ, richtig لَوْ. — S. ١٠٥, Z. 17 الكرا النَّوْمُ مقصورٌ يُكتَب بالياء; warum also nicht الكَرَى? — S. ١٠٧, Z. 12 لَعِنَ اللّهُ أَرْضَ كُوثَى; dass die Hschr. L لَعِن hat, ist

keine genügende Begründung für die unrichtige Schreibung لَعِنَ; da von Maqṣûrformen mit *u* in der Anfangssilbe die Rede ist, so muss ferner كُوثى gelesen werden. — S. ١١٣, Z. 20 واللاواء wäre richtig zu schreiben واللَّأْوَاء. — S. ١١٤, Z. 16 مَثَى أَرِدَّةٌ, wol richtiger مَثَى أَرُدَّةٌ oder مَثَى أَرِدَّةٌ. — S. ١١٥, Z. 10 فأمّا المَلاء الجَماعةُ من الرجال مهموز غير مَمْدودٍ قال اللّه عزّ وجلّ قال ٱلْمَلَاءُ من قَوْمِهِ والمَلاء ·أيضًا الخُلُق مقصورٌ غير مَمْــــدودٍ يقال أحسِنُوا أَمْلَاكُم أى اخلاقكم الخ. In diesen Stellen herrscht bezüglich der Schreibung des Stichwortes eine geradezu heillose Verwirrung. Das erste Mal steht المَلاءُ, trotzdem es als مهموز غير ممدود der Mamdûdform des Maṣdar gegenübergestellt wird. Ein Blick in eine bessere Qur'ânausgabe hätte genügt, um festzustellen, dass auch in dem Citate aus S. VII, 58 المَلأُ zu schreiben ist. Das dritte Mal wird المَلاء geschrieben trotz dem folgenden أيضًا und der Versicherung, dass es غير ممدود sei. Eine weitere Ueberlegung hätte sagen müssen, dass المَلَاءُ gewiss keine Maqṣûrform ist; da aber die richtige Form المَلأُ für die angegebene Bedeutung feststeht, so muss مقصورٌ dahinter verschrieben sein für مهموز; dass dem so ist, beweist auch der Belegvers, in welchem nur die kurze Mahmûzform in das Versmass passt; allerdings ist auch hier die grammatisch und metrisch unmögliche Schreibung مَلأُ in مَلَأً zu verbessern. Dort aber, wo die Mamdûdform am Platze ist, nämlich im Plural von مَلأُ Z. 13, steht أَمْلَأَكُم für أَمْلَاءَكُمْ! — Dass dies nicht etwa eine zufällige Häufung von Druck- oder Schreibfehlern ist, sondern auf eine Unsicherheit in der Hamzah-Orthographie zurückgeht, beweist die Schreibung تمالؤا Z. 15 für تَمَالَؤُوا. — S. ١١٦, Z. 8 والمطى nach der unmittelbar folgenden Notiz ومنهم مَن يَهمِزُ ومنهم مَن يُكتب بالألف in والمطا zu verbessern. — S. ١١٧, Z. 11 مَن يهمزه أو يُسَكّن عَينَ الفِعل فيقول مَكُوٌ muss offenbar gelesen werden مَثَانَتُهَا .l والمثناء المَرْأَةُ الّتى اشتَكَت مَثْناتَها — S. ١١٩, Z. 16 ويسكّن الخ. — S. ١٢١, Z. 3 und 4. Der Reim كَوْكَبُ — خَائِبُ ist wol nicht gut denkbar und wahrscheinlich nur durch das Bestreben entstanden, den Beleg für die Vollform مُلَيْسَاء zu geben. Die Schwierigkeit schwindet sofort, wenn man die zweite Vershälfte von Z. 4 so gestaltet: بَدَا لَكَ مِنْ شَهْرِ ٱلْمُلَيْسَى كَوَاكِبُ. — S. ١٢٢, Z. 5. Nach Ibn Wallâd's eigener Auseinandersetzung ist hier und in den folgenden beiden Zeilen

überall النَّسَى zu schreiben und nicht النَّسَا. — S. ١٢٢, Z. 18 فَقُلْتُ بِأَنَّ أَنْجُو عَنْهَا نَجَا الخ ist metrisch unmöglich; l. آنْجُوَا. — S. ١٢٣, Z. 3 آلنَّجَاءَكَ passt nicht ins Metrum; es wird wol أَنَّ آلنَّجَاءَكَ zu lesen sein. — S. ١٢٣, Z. 15. Der zweite Halbvers ist metrisch in Unordnung; auch ist mir das Reimwort تَنْضُوَّةٌ unverständlich. Ich denke, die richtige Lesung dürfte lauten: عَلَىَّ أَبُوهُ وَمَا تَنْضُوَّةٌ. — S. ١٢٣, Z. 20 شَوَارِبِهِ ist jedenfalls verschrieben für سَوَارِبِهِ; ich möchte aber der Lesart der Londoner Handschrift شَوَارِبُهُ[1] den Vorzug geben. — S. ١٢٥, Z. 16. Der Plural von نَجْوُ lautet نِجَاءٌ, nicht نَجَاءٌ. Uebrigens steht der Artikel in dem Absatze من الممدود المكسور أوّله! — S. ١٢٨, Z. 1. Den Satz يقال سَمِعْتُ وَغَى الحَرْبِ وَوَغَى الحَرْبِ hat BRÖNNLE offenbar nicht verstanden; l. يقال سَمِعْتُ وَغَى الحَرْبِ وَوَعَى الحَرْبِ. — S. ١٣١, Z. 17 جُبِيرَةٌ ist falsch; der Frauenname lautet حُبَيْرَةُ und so hat denn auch der Dîwân des 'Aʿšâ. — S. ١٣٣, Z. 18. Die Schreibung بِيَهْيَى widerspricht einer Grundregel der Maqṣûr-Orthographie; BRÖNNLE selbst schreibt unmittelbar vorher das Stichwort richtig بيهيا. — S. ١٣٧, Z. 4 والأصل جَيًأ فَلِأَن مهموزٌ gibt keinen Sinn und ist syntaktisch unmöglich; l. والأصلُ جَيًأ لأَنَّهُ مهموزٌ. — S. ١٣٧, Z. 18 und 19 zweimal hintereinander derselbe Fehler ولم يجى‌ء für ولم يجئْ. — S. ١٥٠, Z. 19 muss vor ظَهَرَتْ die Alternativconjunction أو fehlen. — S. ١٥٥, Z. 8 جِدآنَ. Da in dem ganzen Passus vom plur. san. fem. die Rede ist, so ist gewiss جِدَآتٌ zu lesen, umsomehr als die unmittelbar darauffolgende Bemerkung والمهموز يجرى مجرى الصحيح sonst gar keinen Sinn hätte. — S. ١٥٨, Z. 2 dürfte das Fehlende etwa so gelautet haben على فُعَالَى فواحده. — S. ١٥٩, Z. 6 ff. Der Plural von حَمْرَاءُ lautet حَمْرَاوَانِ, nicht حَمْروانِ; von خُنْفُسَاءُ richtig خُنْفُسَاوَانِ, nicht خُنْفُسَوانِ; von عِلْبَاءُ richtig عِلْبَاءَانِ, nicht عِلْبَآنِ; von حِرْبَاءُ richtig حِرْبَاءَانِ, nicht حِرْبَآنِ; von كِسَاءُ richtig كِسَاءَانِ oder كِسَاوَانِ, nicht كِسَآنِ oder كِسَوانِ; von رِدَاءُ richtig رِدَاءَانِ, nicht رِدآنِ; von قُرَّاءُ (so zu schreiben!) richtig قُرَّاءَانِ, nicht قُرَّآنِ (S. ١٦٠, Z. 2). Diese Fehler gehen einesteils auf die schon oben bemerkte Unsicherheit in der Hamzah-Orthographie, anderenteils auf die ebenfalls bereits angedeutete Unvertrautheit mit den Eigentüm-

[1] شوارِبُه dürfte blos auf einer Verlesung BRÖNNLE's beruhen.

lichkeiten arabischer Copistenschrift zurück. — S. ١٦٠, Z. 9 würde ich als Ergänzung des fehlenden eher وفى erwarten, als فمن; desgleichen ergänzt man Z. 10 wol besser فجمعُهُ فى, als فجمعوا. — S. ١٦١, Z. 2 lieber ثمّ كسّرتَهُ als ثمّ يكسّرونه. — S. ١٦١, Z. 15 f. Die Lücke könnte etwa so ergänzt werden: وقد جمعوا على التكسير أيضا. — S. ١٦١, Z. 15, ١٦٢, Z. 1, 4, 9 ist mir die Dualbezeichnung von ألف التأنيث unverständlich; da hier immer nur von der Mamdûdform die Rede ist, so kann unter den ألِفا التأنيث nicht das Maqṣûr'alif inbegriffen sein, an das man sonst denken könnte. Sollte hier nicht eine Verlesung vorliegen? — S. ١٦٢, Z. 5 وفى جمع زكريا muss den Leser irreführen; da vom Mamdûd die Rede ist, so ist زكرياء zu schreiben. — S. ١٦٣, Z. 3. Die fehlenden Worte dürften kaum anders lauten als زعم الخليل; so vermute ich wenigstens nach S. ٥, Z. 16 f. — S. ١٦٤, Z. 8 مَغْزاكٌ ومَدْعاكٌ ومَغْزاةٌ ;مَغْزاكٌ ومَدْعَاكٌ ومَغْزاةٌ ومَدْعاةٌ ومَرْماةٌ ورحاةٌ lies richtig ومَدْعاةٌ ومَرْماةٌ وَرَحاةٌ vgl. oben S. 274. — S. ١٦٤, Z. 10 والوحد ما ذكرنا, wol verlesen für والوجهُ الخ. — S. ١٦٤, Z. 18 dürfte etwa zu ergänzen sein: وأمّا الفِعل المهموز فإنّه يجرى مجرى الاسم المضاف إلى. — S. ١٦٥, Z. 9 عَطاء وكِساء ورَجاء stehen als Beispiele für die vorangehende Bemerkung: فالأجْوَدُ فيه أن يُكْتَبَ بألِفَيْن und müssen also hier عَطَاءا وكِسَاءا ورَجَاءا geschrieben werden. — S. ١٦٥, Z. 11 möchte ich als Ergänzung der Lücke vermuten: والخفض ومِن الكتّاب مَن فعل كذا فى صرف النصب أيضا وهم. — S. ١٦٦, Z. 4 ist wol zu ergänzen فكتابته كأنّه. — S. ١٦٦, Z. 5 vermute ich an Stelle der Lücke فى الرفع والنصب والخفض.

Von Druck- und Schreibfehlern sind mir folgende aufgefallen: S. ٢, Z. 13 فادا l. فإذا. — S. ٩, Z. 8 والاء l. وألاء. — S. ١٢, Z. 14 هجيّراه l. هِجِّيرَاهُ. — S. ١٥, Z. 5 واالإرمدِء l. والإرْمِدَاء. — S. ١٩, Z. 3 كَشَحّقٍ l. كَسَحّقٍ. — S. ٢٤, Z. 8 ثُرَى l. ثَرَى. — S. ٢٤, Z. 15 الاثنَبْنِ l. الاثْنَيْنِ. — S. ٤٢, Z. 9 بَكْرَةٌ l. نَكْرَةٌ. — S. ٥١, Z. 3 المصقور l. المهموز. — S. ٥١, Z. 5 يَنُوَء l. يَنُوءُ. — S. ٥٤, Z. 12 طَيَّء l. وطَيِّء. — S. ٦٣, Z. 9 ومن المقصور على معنًى غُبْرٍ l. الممدود أوّلُهُ ومن المقصور المضموم أوّله. — S. ٦٤, Z. 15 على معنًى غُبْرٍ l. على معنى غُبَّرٍ. — S. ٦٩, Z. 17 الشقدى l. الشُقَذَى. — S. ٧٢, Z. 18 أصْدَاء l. أُصْداء. — S. ٧٢, Z. 19 وَلاخُرُ l. وَالاَخَرُ. — S. ٧٤, Z. 3 أحَشْتُ l. أَحَسَّتُ. — S. ٧٦, Z. 5 ضبعطرى l. ضَبَغْطَرَى. — S. ٧٧, Z. 15 مَهْوزٌ l. مَهْمُوزٌ. — S. ٧٨, Z. 2 كو لدالظبية l. كولد الظبية. — S. ٧٩, Z. 15 طُبَاقَاء

l. طَبَاقاء. — S. ٨٢, Z. 16 بالباء l. بالياء. — S. ٨٦, Z. 15 ist der englische Text gegen den arabischen umzustellen. — S. ٩٦, Z. 12 اليُسْرُ l. البُسْرُ. — S. ٩٩, Z. 4 عَلَيْكَ l. عَلَيْكِ. — S. ١٠٢. Die Fussnote *h* hat im Text keinen Zeiger. In dem Verse des Ṭarafah القُوْبَى l. القُرْبَى. — S. ١٠٥, Z. 9 اَلْقُطَيْعَا l. اَلْقُطَيْعَاء. — S. ١١١, Z. 9 اللآَّيِ l. اللآَّى. — S. ١١٢, Z. 21 والليعاء l. واللَّيْعَاء. — S. ١١٣, Z. 17 ولمِهدى l. والمِهْدَى. — S. ١١٤, Z. 12 وجل l. رجل. — S. ١١٩, Z. 1 يُشَحّ l. يُشَجّ. — S. ١٢١, Z. 8 مِحكاء l. مِعْكَاء. — S. ١٢١, Z. 16 مِيدَاوةٌ wäre zu überstreichen. — S. ١٢٣, Z. 3 فتُشْعَبَ l. فَتُشْعَبَا. — S. ١٢٤, Z. 15 الجفلى ist hier nicht Stichwort und daher nicht zu überstreichen. — S. ١٢٥, Z. 18 الممدود المقصور أوّله l. الممدود المضموم أوّله. — S. ١٢٧, Z. 3 تَطْمَى l. تَطْمِى. — اَلْتَّكَّا l. اَلْتَكَّا. — S. ١٢٩, Z. 8 حَيدُ l. حُيَّدُ. — S. ١٣٧, Z. 19 ist das eine مقصورٌ zu streichen. — S. ١٣٨, Z. 8 من شىء ist zu streichen. — S. ١٤٠, Z. 1 يَغْرَتُ l. يَغْرَثُ. — S. ١٤٠, Z. 3 f. إنّما تَقَعُ أو آخِرهُنّ l. إنّما تَقَعُ أَوَاخِرُهُنَّ. — S. ١٤٠, Z. 15 تَفَعَّلْتُ l. تُفُعِّلْتُ. — تَعَطّى l. تُعُطِّىَ. — S. ١٤٨, Z. 19 اَلطَّنْبَا l. اَلطُّنُبَا. — S. ١٥١, Z. 15 جلًا l. رجلًا. — S. ١٦١, Z. 15 التأنيت l. التأنيث. — S. ١٦٢, Z. 9 التأنيت l. التأنيث. — S. ١٦٤, Z. 15 ألف اهذا خطأ l. ألفا هذا خطأك.

Es liegt im Wesen der Kritik, dass die Schwächen stärker betont werden, als die Vorzüge. Wenn ich im Voranstehenden jene Dinge ausführlich besprochen habe, welche nach meiner Ansicht hätten anders gemacht werden sollen, so würde mich eine Aufzählung jener Stellen, an denen sich Herrn Dr. BRÖNNLE's Können voll bewährt, weit über den Rahmen einer Besprechung hinausführen; ich kann daher in dieser Hinsicht nur auf das Buch selbst verweisen, in dessen Textgestaltung der Herausgeber im Allgemeinen eine tüchtige und gründliche Schulung zeigt, welche bei fortschreitender Ausbildung und Uebung gewiss noch die schönsten Früchte zeitigen wird; auch eine gewisse Ueberhastung, welche sich mitunter in einzelnen Flüchtigkeiten geltend macht, und auf die viele der oben aufgezeigten Fehler zurückgehen dürften, wird mit der Zeit besonnener Ruhe und Ueberlegung Platz machen. Jedenfalls müssen wir Herrn Dr. BRÖNNLE für die Herausgabe des interessanten und schwierigen Textes aus dem wir vieles Neue lernen können, dankbar sein und

dürfen ihm zu dem schönen Anfang seiner ‚Contributions' Glück wünschen. Hoffentlich folgen die übrigen Bände in raschem Verlaufe nach; wir sind überzeugt, dass sich in ihnen das Wissen und die Gelehrsamkeit des Herausgebers in immer vorteilhafterem Lichte zeigen und uns die wichtigen und wissenschaftlich ergiebigen Texte, die er darin allgemein zugänglich machen will, in geläuterter und allen billigen Anforderungen entsprechender Gestalt vorführen werden.

Wien, den 31. März 1901. Dr. RUDOLF GEYER.

IBRAHIM IBN MUḤAMMAD AL-BAIHAQI: *Kitāb al-maḥāsin val-masāvī,* herausgegeben von Dr. FRIEDRICH SCHWALLY, a. o. Professor der semitischen Sprachen zu Strassburg i. E. Mit Unterstützung der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften. I. und II. Theil. Giessen. J. RICKER'sche Verlagsbuchhandlung (ALFRED TÖPELMANN). 1900 und 1901. 8°.

Aus der wüsten Flut der arabischen 'Adab-Litteratur ragen nur wenige Inseln hervor, an deren grünem Strande der Forscher gerne Anker wirft. Freilich ist das, was uns Europäer an diesen seltenen Erscheinungen anzieht, nicht immer so beschaffen, dass gerade unsere ästhetischen Wünsche Befriedigung fänden; fast immer sind es Curiositäten oder verstreute Ueberbleibsel älterer und wertvollerer Litteraturdenkmäler, die unsere Neugierde erregen und für unser Wissen von Wert zu sein versprechen, die uns anlocken und diesen Erzeugnissen einer uns sonst fremd und abstrus anmutenden Geistesrichtung ein gewisses Interesse in unseren Augen verleihen. In neuerer Zeit hat man begonnen, besonders dem in dieser Litteraturgattung verstreuten culturhistorischen Material ein Augenmerk zu schenken, das namentlich für die Glanzzeit des abbasidischen Chalifats allmählich ein ziemlich ausführliches Bild des reichen, buntbewegten Lebens in den mesopotamischen Civilisationscentren mit ihren so verschiedenartigen Bevölkerungselementen und dem unter ihnen tosenden Wettstreite persischer, indischer, griechischer und syrischer Culturbestrebungen zu geben verheisst. Die eigentliche

historische Litteratur jener Zeit enthält verhältnismässig wenig Beiträge dazu, und die sonst unschätzbare Quelle der Tausend und einen Nacht ist allzusehr getrübt durch Einflüsse aus dem ganzen übrigen Orient, als dass sich das daraus Gewonnene ohne Controle von andrer Seite her verwerten liesse. Eine solche Controle nicht nur, sondern manchfache Ergänzungen nach verschiedenen Richtungen hin, namentlich aber in Bezug auf das Leben der Mittelclassen, bietet nun die vorerwähnte 'Adab-Litteratur, deren Ausbeutung in culturhistorischer Beziehung besonders in den letzten Jahren durch VAN VLOTEN's Ausgabe der Werke von al-Ǵâḥiẓ eine mächtige und nachhaltige Förderung erhalten hat. Und im gleichen Sinne beabsichtigt und wirksam ist die vorliegende Publication Professor SCHWALLY's, indem sie uns den nach der Versicherung des Herausgebers ‚ältesten Repräsentanten der sogenannten Maḥâsin-Litteratur' vorführt. Das Werk al-Baihaqî's enthält denn auch ausser dem in allen Werken dieser Gattung wiederkehrenden eisernen Bestande der bekannten Anekdoten, grammatischen, rhetorischen, historischen, poetischen und ästhetischen Excurse eine geradezu überwältigende Menge neuer, culturhistorisch wichtiger Einzelheiten, so dass wir dem Herausgeber für die grosse Mühe, die ihm sein augenscheinlich unvollkommenes und schwieriges Handschriftenmaterial verursacht haben mag, aufrichtig dankbar sein müssen. Da das Werk erst mit dem dritten, in Jahresfrist zu erwartenden Teile vollständig werden wird, der ausser dem Schlusse des Textes noch ‚eine erschöpfende litterarhistorische Einleitung, sowie alles Nötige über die Handschriften und die Grundsätze, welche den Herausgeber bei der Textbehandlung geleitet haben', enthalten soll, so muss ich mich vorläufig auf diese allgemeine Würdigung beschränken; nur so viel sei bezüglich der Textwiedergabe schon jetzt bemerkt, dass sie von einer ganz ungewöhnlichen Beherrschung der Sprache und von umfassenden historischen und litterarischen Kenntnissen Zeugnis ablegt, welche uns in der versprochenen Einleitung reiche Belehrung und hohen Genuss zu gewähren verheissen.

Wien, 16. Mai 1901. Dr. RUDOLF GEYER.

CARLO ALFONSO NALLINO, *I manoscritti arabi, persiani, siriaci e turchi della biblioteca nazionale e della r. accademia delle scienze di Torino.* Torino. CARLO CLAUSEN. 1900. 4° (Estr. dalle ‚Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino', Serie II, Tom. L).

‚Es ist bekannt, dass, abweichend von den übrigen europäischen Staaten, Italien eine grosse Anzahl, nicht selten sehr wertvoller orientalischer Handschriften besitzt, die jedoch in viele grosse und kleine Städte verstreut sind. Ihr Dasein ist meistens den Gelehrten unbekannt; die einzelnen Bibliotheken besitzen oft nicht einmal ein noch so knappes Verzeichnis der vorhandenen Codices; und wenn ein solches Verzeichnis existiert, ist es meistens unbrauchbar in Folge von Ungenauigkeiten, Fehlern und Auslassungen.

‚In der ersten Hälfte des (verflossenen) Jahrhunderts hatte v. HAMMER in der Zeitschrift ‚Biblioteca Italiana' mit der Veröffentlichung eines summarischen Verzeichnisses der arabischen, persischen und türkischen Handschriften der italienischen Bibliotheken begonnen. Diese Arbeit wurde nie zu Ende geführt, konnte übrigens auch, weil ohne tiefergehende Kritik und in vielen Fällen nur auf Grund der alten, fehlerhaften und unvollständigen Cataloge unternommen, niemand zufriedenstellen.

‚Um diesem Mangel abzuhelfen, begann das Ministerium des öffentlichen Unterrichts mit der Publication einer Reihe von ‚Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d' Italia'. Es sind indessen von 1878 bis heute kaum sechs Hefte erschienen und ein schnellerer Fortschritt ist auch für die Zukunft nicht zu erhoffen.'

Nach dieser Darstellung der bisherigen Versuche, einen Generalkatalog der orientalischen Handschriften Italiens zu schaffen, zählt NALLINO die bisnun erschienenen Einzelkataloge auf, denen sich sein vorliegender Katalog der Turiner orientalischen Handschriften aufs würdigste anschliesst, und zwar nicht wegen der Menge der Cimelien, als vielmehr durch die Art der Darstellung, welche nicht genug gelobt werden kann. Denn diese steht vollständig auf der Höhe moderner Kritik und modernen Wissens und wetteifert in dieser Hin-

sicht mit den besten Werken Deutschlands, Hollands oder Englands. Der litterarhistorische und bibliographische Apparat der Gegenwart wird von Nallino mit durchaus souveräner Leichtigkeit beherrscht, und fast fühlt man eine Art von Bedauern, dass solch glänzender Gelehrsamkeit kein besseres Object zu ergiebigerer Thätigkeit zu Gebote gestanden. Immerhin ist aber auch inhaltlich die beschriebene Sammlung nicht ohne Interesse und enthält für den Suchenden manches Goldkorn, manche Seltenheit, je nach dem Interesse, das ihn leitet. So möchte ich von meinem engeren Standpunkte aus aufmerksam machen auf den kostbaren Codex 44 der Nationalbibliothek mit dem Commentar des an-Naḫḫâs zu der erweiterten Muʿallaqâtsammlung, auf die Ḥamâsahhandschrift unter Nr. 45 und auf die Sîrah des Ibn Isḥâq unter Nr. 56. Durch sein Alter ehrwürdig ist der Codex Nr. 20, welcher den Ṣaḥîḥ von al-Buḫârî enthält, inhaltlich wertvoll das äusserst merkwürdige Manuscript Nr. 54 mit unbekannten Erzählungen aus 1001 Nacht, ferner die beiden Sammelbände 68 und 71, endlich Isfarâ'inî's Commentar zum Miṣbâḥ des Muṭarrizî (Nr. 34) und Jarbâdaqânî's persische Uebersetzung von al-ʿUtbî's Tarjamah al-Yamînî (Nr. 92). Noch manches andere Werk wäre erwähnenswert, ich begnüge mich aber mit diesen Hinweisen, weil Anderen wieder Anderes interessanter sein dürfte. Doch möchte ich mein Bedauern darüber aussprechen, dass Nallino nur dort über das Alter der Handschriften sich äussert, wo er eine Datierung anführt, obwohl ihm bei seiner stupenden Litteraturkenntnis eine annähernde Zeitbestimmung in beinahe allen Fällen gewiss ein leichtes gewesen wäre. Bei sehr vielen Manuscripten vermisst man eine Aeusserung in dieser Hinsicht auf das schmerzlichste, manche Codices würden sicherlich durch ihr Alter eine Aufmerksamkeit erregen, welche durch die blosse Inhaltsangabe nicht wachgerufen werden kann. Indessen ist dies der einzige fühlbare Mangel in dem sonst so ausgezeichneten und wertvollen Werke Nallino's, welches nicht nur seinem Verfasser, sondern auch der italienischen Wissenschaft zur grössten Ehre gereicht.

Dr. Rudolf Geyer.

Max Freiherr von Oppenheim, *Vom Mittelmeer zum persischen Golf.* 2 Bde. Berlin 1899. 1900.

Freiherr von Oppenheim hat im Jahre 1893 eine Reise von Berut nach dem persischen Golf unternommen, die ihn über Damascus, den Hauran, Palmyra, Der am Euphrat, Nasibin, Mosul und Bagdad seinem Bestimmungsorte zuführte. Auf grossen Strecken hat er neue Wege eingeschlagen und durch seine Reiserouten die Geographie dieser Gegenden nicht unwesentlich gefördert. Die Harra des Hauran hat er auf theilweise unbekannten Wegen durchschritten und sich dann über die Safavulkane nach Dumēr durchgeschlagen, bis er in Karjeten die grosse Strasse nach Palmyra erreichte. Ebenso interessant ist die Route von Der längs des Chabur und Djardjar nach Nasibin. Von Mosul nach Bagdad ging die Reise zu Floss den Tigris hinab und von dort bis Basra per Dampfer.

Der Verfasser hat sich aber nicht begnügt, seine Tagebücher zu veröffentlichen, sondern hat auch die vorhandene Literatur ausgiebig benutzt. Er giebt die Geschichte der von ihm besuchten Städte von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart und schenkt auch den Sitten und Gebräuchen der Bewohner seine Aufmerksamkeit. Die beiden Capitel über die Beduinen (xi—xii) orientieren sehr gut und bringen in historischer wie culturgeschichtlicher Beziehung mancherlei Neues. Die bildlichen Reproductionen sind sehr instructiv, nur wäre es erwünscht gewesen, bei jedem Bilde die Quelle, woher es stammt, anzugeben. Einige Bilder, die bei jedem Photographen käuflich zu haben oder aus andern Reisewerken bekannt sind, sind ohne Citat herübergenommen und können von den Originalphotographien nicht unterschieden werden. Und das ist doch unter Umständen wichtig.

Bd. ii, 373—390 hat Prof. Ascherson die vom Verfasser mitgebrachten Pflanzen bestimmt, nach Familien geordnet und mit ihrem arabischen Namen und Standort versehen. Dasjenige aber, was das Werk besonders wichtig macht und ihm einen dauernden Wert verleiht, sind die beiden vorzüglichen Karten von R. Kiepert. In den

Begleitworten (II, 391—414) hat er Rechenschaft über das benutzte Material gegeben und da er neben publiciertem, auch viel unpubliciertes verarbeitet hat, können seine Blätter als die besten jetzt existierenden gelten. Es wäre sehr zu wünschen, dass wir bald auch vom südlichen Theile des Irâq eine ähnliche gute Karte erhielten; denn hier liegt noch alles sehr im Argen.

Bruno Meissner.

Paul Schwarz. *Der Diwan des ʿUmar ibn Abi Rebiʿa.* Nach den Handschriften zu Cairo und Leiden mit einer Sammlung anderweit überlieferter Gedichte und Fragmente, herausgegeben von —. Erste Hälfte. Leipzig 1901 (١٧٨, VIII, 67 S. in 4°).

Zwar wurden in Mekka schon zu Muhammed's Zeit wie später viele Verse gemacht, aber in der Meinung der Araber standen die Dichter dieser Stadt nicht hoch. Zum Theil wohl deshalb, weil die Städter das Beduinenleben und die Wüstenscenen, die den Hauptinhalt der altarabischen Poesie bildeten, nicht recht aus eigner Erfahrung kannten, und weil ihr Sprachschatz nicht so reich war wie der der Wanderstämme; zum Theil war aber gewiss auch die nüchterne Verständigkeit der Qoraiš, die sie zunächst zu wohlhabenden Kaufleuten und dann zu höchst erfolgreichen Actoren auf der Bühne der Weltgeschichte machte, der Pflege wahrer Poesie nicht eben günstig. Dennoch wurden zur Zeit der Omaijaden fünf Qoraišiten als bedeutende Dichter geschätzt Agh. 3, 101, 3 ff. Unter diesen sind wieder zwei, ʿObaidallāh b. Qais arRuqaijāt und ʿOmar b. Abī Rabīʿa, am bekanntesten. Ein sehr richtiges Urtheil sagt nun, dass Ersterer zwar vielseitiger sei, Letzterer aber als Erotiker mehr hervorrage Agh. 1, 50. 1, 164.[1]

Dieser ʿOmar ist wirklich ein ausgezeichneter, origineller Erotiker. Alle andern Gegenstände, welche die Dichter behandeln, lassen

[1] Zum richtigen Verständniss der Worte muss man im Auge behalten, dass der Beurtheiler Saʿīd b. Musaijab zu dem Geschlecht der Machzūm gehörte wie ʿOmar b. Abī Rabiʿa.

ihn kalt. Er verfasst keine Lob- resp. Bettelgedichte und vermeidet die üblichen Naturschilderungen. Als seine dichterischen Genossen einander je mit einem Verse auf den Blitz zu übertreffen suchen, macht er einen Liebesvers und sagt: ‚Was geht mich und die Liebe der Blitz an?' Agh. 1, 67. In seinen Gedichten herrscht aber nicht der schmachtende Ton der Dichter vom Stamme 'Odhra, unter denen wohl Ğamīl der bedeutendste ist,[1] oder gar die Stimmung der Lieder, welche dem ziemlich mythischen Mağnūn beigelegt werden. Denn wenn 'Omar auch wohl sagt, dass die Liebe ihn ins Verderben ziehe, ihn umbringe u. dgl., so sieht man doch leicht, dass das nicht so ernst gemeint ist. Er hat nicht Ueberdruss am Leben, sondern helle Freude daran. Seine Liebespoesie ist heiter, neckisch und immer anmuthig. Dem hochbegabten, leichtlebigen Manne scheint die dichterische Darstellung seiner Liebesabenteuer eben so viel Vergnügen zu machen wie diese selbst. Er hat ein besonderes Geschick, seine Erlebnisse auf diesem Felde anschaulich zu erzählen, und manchmal erhalten wir ganz dramatische Scenen. Es ist dabei gleichgültig, ob sich die Liebenden die Vorwürfe wegen Flatterhaftigkeit oder die feurigen Liebeserklärungen mündlich machen oder ob das durch Boten geschieht. Recht gewagte Scenen kommen vor, aber der Dichter wird nie gemein oder cynisch. Seine Sprache ist durchweg schlicht. Die Verse scheinen sich ihm ungesucht zu ergeben; nirgends merken wir Zwang, nirgends auch das Prunken mit ungewöhnlichen Wörtern, womit schon in jener Zeit andre Dichter den Mangel wahrer poetischer Begabung zu bedecken liebten. 'Omar's Ausdruck fusst auf der Umgangssprache, welche der vornehmen Welt und also auch den hochgebornen Frauen, die er anschwärmte, geläufig war. Dass uns doch manches in seinen Gedichten unklar bleibt, ist nicht zu verwundern, zumal uns bei ihnen fast nirgends ein Commentar zu Hülfe kommt. Aber man vergleiche jene nur mit denen eines beliebigen Beduinendichters, um zu erkennen, wie viel verständlicher sie uns im Ganzen und im Einzelnen sind. So ist denn 'Omar auch von

[1] ‚Jene Asra' waren übrigens ein wehrhafter Stamm und konnten noch anderes als zu ‚sterben wenn sie lieben'; s. z. B. Nâbigha 13; Agh. 7, 78.

seinen Zeitgenossen sehr anerkannt worden. ʿAbdallāh b. ʿAbbās, der Ahnherr der ʿAbbāsiden, der in der heiligen Tradition eine sehr grosse Rolle spielt, freilich ein Mann mit recht weitem Gewissen, war, zum Entsetzen der Eiferer, von einem Gedichte ʿOmar's voll bedenklicher Dinge entzückt und behielt es gleich auswendig Kāmil 570 ff.; Agh. 1, 34 f. Und ein mit wenig Varianten theils dem Ǧarīr, theils dem Farazdaq — also einem der damals angesehensten Dichter — in den Mund gelegter Ausspruch muss widerwillig zugeben, dass ʿOmar wirklich Glänzendes auf einem den Qoraiš sonst verschlossenen Gebiete leiste Agh. 1, 36, 17. 38, 23. 47, 24. 71 ult. — 72, 3 und 1, 36, 5. 51 ult. — 52, 1. Der Dichter Marwān b. Abī Ḥafza, welcher zur Zeit der ersten ʿAbbāsiden blühte, zählt ʿOmar unter den hervorragendsten Liebesdichtern auf Kāmil 416, 10.

Manche der uns erhaltenen Gedichte ʿOmar's mögen zwar unvollständig sein, aber er scheint wirklich meist kleinere Gedichte in Form von Bruchstücken gemacht zu haben. Und auch das längste, nr. 1 bei SCHWARZ, das 73 Verse zählt,[1] entspricht im Bau nicht den alten Qaṣīden, sondern es dreht sich, abgesehen von den letzten Versen, durchaus um erotische Dinge. Einige Gedichte, z. B. die, welche Briefe darstellen, können überhaupt nicht Theile von grösseren Ganzen gewesen sein.

Zum leichten Gesprächston, den der Dichter gern anschlägt, passt es, dass er gern ein Enjambement der Verse eintreten lässt, z. B. 2, 4. 100, 3. 140, 1; ja er wendet es, gewiss um eine scherzhafte Wirkung zu erreichen, sogar in der Weise an, dass er Wörter wie لمّا ‚nachdem' (95, 11. 103, 5), ممّا ‚von dem, was' (95, 14), عن ‚von' (123, 13) den Reim tragen lässt. In Betreff der Versform ist noch zu bemerken, dass in mehreren Raǧazgedichten die Halbverse nicht auf einander reimen (nr. 49. 50. 165) und dass das Metrum 104 theils Ḥazaǧ, theils Wāfir ist. Dieselbe auffallende Mischung einmal in den Muʿammarīn (GOLDZIHER, *Abh. zur arab. Philol.* 2, 48; weg-

[1] Wenn Kāmil 571, 12 ihm 80 Verse gegeben werden, so ist das wohl nur eine ungenaue Zählung. Davon, dass es, seit es zuerst niedergeschrieben wurde, je mehr Verse gehabt hätte als im Dīwān, zeigt sich wenigstens keine Spur.

geschafft Agh. 3, 10) und, irre ich nicht, noch zwei- oder dreimal im Agh.

Der Dichter gehörte, wie schon angedeutet, der vornehmsten Gesellschaft an. Sein Geschlecht, die Banū Machzūm, hatte zu Muhammed's Zeit höchstens in den Banū ʿAbd Šams einen Rivalen an Ansehen. Sie waren zum grossen Theil dem Propheten sehr feindlich gesinnt gewesen, hatten aber nach ihrer, zunächst natürlich ganz äusserlichen, Bekehrung durch die Ereignisse, wie die andern vornehmen Geschlechter Mekka's, einen gewaltigen Zuwachs an Ansehen und Macht erfahren. Denn die Lehre von der Gleichheit aller Muslime war selbst von Muhammed nicht durchgeführt worden und hatte in der ganzen Zeit der Omaijaden wenig practische Geltung gewonnen: der Araber fühlte sich hoch erhaben über den nichtarabischen Muslim, der Qoraišit über den andern Araber, der einem der ersten Geschlechter Angehörige über den gemeinen Qoraišiten. So bekleidete auch unseres ʿOmar Bruder Ḥārith mit dem Beinamen Qubāʿ eine der ersten Stellen des Reiches, die Statthalterschaft von Basra. ʿOmar scheint allerdings nie nach Würden getrachtet zu haben, sondern mit heiterem Lebensgenuss zufrieden gewesen zu sein. Aber das High Life, das damals in der heiligen Stadt blühte, ist ganz seine Sphäre. Wie weit die Liebesabenteuer, die er in seinem Gedichte darstellt, thatsächlich waren, können wir nicht wissen. Die Erzählungen des Agh. sind natürlich nicht besonders zuverlässig. Sie beruhen zum grossen Theil auf der Schrift des Zubair b. Bekkār († 256 d. H.) über die Abenteuer unseres Dichters Fihrist 111, 9, während ein anderes Buch über diesen Gegenstand von dem Dichter Ibn Bassām († 302 oder 303 d. H.) Fihrist 150, 14 (und danach Ibn Challikān nr. 475) im Agh. nicht benutzt ist.[1] Dass die Dichter ‚sagen was sie nicht thun', wie der Korān ihnen vorwirft (26, 226), gilt gewiss auch in ziemlichem Umfange von ʿOmar (zumal die weiteren Worte: ‚ausgenommen die, welche glauben und die guten Werke thun und Gottes viel gedenken' nicht sonderlich auf ihn

[1] Im Fihrist 306, 10 wird unter den Liebesromanen genannt كتاب عمر بن ابى ربيعة وجاعة. Das letzte Wort ist wohl die Entstellung eines Frauennamens.

passen dürften). Aber es ist doch sicher verkehrt, wenn verschiedene Ueberlieferungen ihn dadurch retten wollen, dass sie ihn heilig versichern lassen, er habe sich in Wirklichkeit nie in unerlaubte Verbindungen mit Frauen eingelassen. Seine Schilderungen zeigen unwidersprechlich reiche Kenntniss verbotener Pfade. Man lebte damals eben in Mekka sehr frei. Namentlich wurde die Gelegenheit, welche die Bräuche der Wallfahrt boten, sich den Frauen zu nähern, von der Jeunesse dorée gern benutzt. Und die vornehmen Pilgerinnen waren den Versuchungen gegenüber gewiss nicht immer spröde; auch die Eitelkeit darauf, von einem angesehenen Dichter in reizenden Versen angesungen zu werden, konnte der Tugend leicht gefährlich werden. Aehnliches ist ja wohl auch vielfach im europäischen Mittelalter geschehen. Man darf nun aber den Dichter wegen seiner reuelos eingestandenen Verstösse gegen das heilige Gesetz eben so wenig für einen überzeugten Freigeist halten wie etwa diesen oder jenen Minnesänger. Es ist sogar ganz wohl möglich, dass auch er im hohen Alter wirklich fromm geworden ist. Als Greis hat er gewiss keine Lieder mehr gemacht. Auch das Gedicht nr. 131, in dem er der Frau, die ihm spöttisch sein Alter vorhält, in drastischer Weise erwidert, jetzt wolle sie ihn nicht, in früheren Jahren würde sie vergebens ihm nachgetrachtet haben, auch dies Gedicht mit seinem jugendlichen Uebermuth gehört sicher nicht in sein wirkliches Alter. — Das Leben 'Omar's scheint ruhig verlaufen zu sein. Wenn Ibn Qotaiba in seinem Dichterbuch (fol. 115 der Wiener Hdschr.) erzählt, der Chalif 'Omar II. habe ihn nach der Insel Dahlak verbannt, so ist der Gegensatz des ängstlich frommen Herrschers und seines gottlosen Namensvetters zwar recht gut gewählt, aber die Geschichte ist nicht wahr. Falls der Dichter die Regierung 'Omar's II. überhaupt erlebt hat, so war er damals schon hochbetagt. Er soll allerdings etwa 70 Jahr alt geworden sein Agh. 1, 34. Die Erzählung Ibn Qotaiba's verwechselt unsern 'Omar mit dem Dichter Aḥwaṣ, der allerdings von 'Omar II. oder wahrscheinlicher von dessen Vorgänger Suleimān nach jener entsetzlichen Insel verbannt worden ist Agh. 8, 56. 4, 45, 48, 50. So ist auch

nichts darauf zu geben, dass ʿOmar II. sich den Dichter habe vorführen lassen und ihn erst auf sein heiliges Versprechen, keine anstössigen Verse mehr zu machen, freigegeben habe Agh. 8, 56. Ganz allein steht Ibn Qotaiba a. a. O. mit der Angabe, unser Dichter habe nach der Verbannung (also als Greis!) eine Flottenexpedition mitgemacht und sei dabei mit dem ganzen Schiff verbrannt. Auf was für einer Verwechslung das beruht, weiss ich nicht.

Wenn uns ʿOmar's Lieder ziemlich viele Namen von Frauen vorführen, die er liebt, so ist dabei einerseits zu bedenken, dass die Dichter ihren Geliebten aus guten Gründen gern andre als die wirklichen Namen geben und auch wohl eine und dieselbe verschieden benannt haben mögen, und dass immerhin auch unter den von ʿOmar gefeierten Damen einige Phantasiewesen sein können, andrerseits dass diese Orientalen selbst an der gleichzeitigen Schwärmerei für mehrere Herzensköniginnen wenig Anstoss nehmen, geschweige für eine successive.[1]

Die Gedichte ʿOmar's geben uns gelegentlich allerlei Einblicke in das Leben der vornehmen Classen Mekka's. So weist er 10, 12 auf die Falkenjagd hin, welche von den Persern den Arabern zugekommen sein wird. Nr. 32 spricht von dem glänzenden Schmuck eines auf kostbarstem Papier geschriebenen Liebesbriefes. Alles Dinge, die den Arabern vor den grossen Eroberungen ganz fremd waren.

Als Nachfolger ʿOmar's in der Liebespoesie ward der Urenkel des Chalifen ʿOthmān angesehen, der unter dem Beinamen ʿArǧī bekannt ist Agh. 1, 154 = Ḥamāsa 549 unten. Die nicht zahlreichen Ueberbleibsel seiner Gedichte zeigen wirklich viel Aehnlichkeit mit denen ʿOmar's.

Unser Dichter hat gewiss nicht daran gedacht, seine Lieder zu sammeln. Allerdings mögen einige schon bei seinen Lebzeiten aufgeschrieben worden sein, und ein oder das andere poetische Billet hat er vielleicht selbst schriftlich von sich gegeben. Von dem grossen

[1] ‚. . . während dem Muhammedaner jede Ideenassociation zwischen Ehe oder Liebe und Ewigkeit fern liegt‘ Snouck Hurgronje, *Mekka* 2, 107.

ersten Gedicht wird erzählt, dass ein Zeitgenosse des Dichters es sich habe aufschreiben lassen Agh. 1, 38, 16. Etwa um 200 d. H. trug jemand ein Heft mit Gedichten ʿOmar's bei sich Agh. 1, 37. Ungefähr um dieselbe Zeit lässt sich einer Gedichte ʿOmar's aufschreiben Agh. 1, 48, 15. Aber der Zustand, in dem wir die Lieder und Liedchen haben, zeigt, dass die Niederschrift nicht einheitlich geschehen ist, dass sie zum Theil, schon ehe sie schriftlich fixiert wurden, im Munde der Sänger verschiedene Gestalt angenommen und dabei manche Einbusse erlitten hatten.[1] So differieren dann die Texte im Dīwān vielfach von den im Agh. oder sonst erhaltenen, und wir sind dann längst nicht immer im Stande, das Ursprüngliche mit einiger Wahrscheinlichkeit zu bestimmen. Die Versordnung ist auch bei ʿOmar zuweilen gestört. Hie und da mag ferner ein ʿOmar's Art nahekommendes Gedicht von einem Andern in den Dīwān gerathen sein. So werden nr. 82. 94. 150 auch zeitgenössischen Qoraišitischen Dichtern zugeschrieben, das erste dem Abū Dahbal, die beiden andern dem Ḥārith b. Chālid, einem Geschlechtsgenossen ʿOmar's. Auf der andern Seite ist der Dīwān sehr unvollständig. Selbst solche Verse, die anderweit öfter citiert werden, fehlen darin, z. B. das Verspaar mit dem hübschen Witz auf die Vermählung Thuraijā's (der Pleias) und Suhail's (des Canopus). Dafür enthält er aber auch viel Echtes von ʿOmar, das uns sonst nicht weiter überliefert ist. Auch die Anordnung der Gedichte weist darauf hin, dass die Sammlung verhältnissmässig spät gemacht worden ist. Die Gedichte sind nach Reimbuchstaben geordnet, aber diese folgen einander nicht in der Reihe des Alphabets, und dazu bekommen die meisten Reime an späteren Stellen noch einen oder mehrere Nachträge. Das ist schwerlich durch Störung der ursprünglichen An-

---

[1] Die Sänger oder die Componisten wählten nach Belieben aus den Gedichten einzelne Verse, oft in ganz unpassender Anordnung, aus und entstellten diese auch sonst noch manchmal. Immer hat man zu bedenken, dass es den Arabern fast nur je auf den einzelnen Vers ankommt, nicht auf den Zusammenhang. Auch die ästhetische Beurtheilung wird ja meistens auf eine oder wenige Stellen gestützt; freilich dürfte dabei der Gesammteindruck oftmals mitgewirkt haben.

ordnung hervorgerufen, sondern beruht allem Anschein nach darauf, dass der Sammler nachträglich noch andre Gedichte fand und sie zu seinem ersten Corpus hinzufügte. Dass das schon mehrmals von mir berührte grosse Gedicht an der Spitze steht, ist gewiss nicht zufällig. Da es den Reimbuchstaben *r* hat, ist die erste Gruppe die von 53 auf *r* reimenden Liedern. Ihr folgt später noch ein Lied auf *r* (fol. 79 in meiner Handschrift) und dann noch drei weitere (fol. 108).

Diese Sammlung findet sich in zwei Handschriften der grossen Bibliothek zu Cairo und in einer der Leidner Bibliothek. Eine Abschrift des einen Cairiner Codex, theilweise mit Varianten aus dem andern versehen, hat mir schon vor längerer Zeit Vollers geschenkt. Aus diesen beiden Handschriften ist die Cairiner Ausgabe vom Jahre 1311 d. H. gemacht; von philologischer Durcharbeitung zeigt sie keine Spur. Alle Handschriften bieten im Wesentlichen denselben Text und stammen direct oder indirect aus einer einzigen, deren Text sich ziemlich genau herstellen lässt. So nachlässig nun unsre Handschriften geschrieben sind und obwohl jene Grundhandschrift schon eine Anzahl Fehler enthielt, so lässt sich daraus doch die relativ correcte Textgestalt des Sammlers in den allermeisten Fällen erkennen. Und wir müssen dem Herausgeber, Herrn Schwarz, das Zeugniss ausstellen, dass er diese seine Aufgabe vortrefflich gelöst hat. Er hat sich dabei durchaus vor dem naheliegenden Fehler gehütet, den Text des Dīwāns durch Benutzung von anderswo überlieferten Varianten oder durch eigne Vermuthungen zu verbessern. Durch ein solches Verfahren wäre ja nur ein Mischtext entstanden, der vorher nie und nirgends bestanden hat. Natürlich kann hier und da ein Zweifel sein, ob eine weniger gute Lesart schon im Texte des Sammlers stand oder erst von späteren Abschreibern verschuldet ist, und so möchte ich einige wenige Stellen anders behandeln als der Herausgeber. Noch etwas mehr Verbesserungen liessen sich wohl an den Vocalzeichen anbringen; eine Liste von Correcturen wird ja am Schluss der Ausgabe nicht fehlen. Im Ganzen verdient aber auch die Vocalisation alles Lob; die Handschriften boten dabei

keine Hülfe. Wie schwierig aber die Durchführung der Vocalbezeichnung bei ziemlich verwahrlosten poetischen Texten ist, weiss jeder Kenner. In ʿOmar's Gedichten ist schon die Unterscheidung der Verbalformen auf تَ, تِ, تُ manchmal recht unbequem. — Die Parallelstellen und die darin vorkommenden Varianten sind sehr sorgfältig verzeichnet. Unterstützt ward Schwarz dabei natürlich wieder durch Thorbecke's Sammlung. Schon die Erstlingsarbeit des Herausgebers galt dem ʿOmar b. Alī Rabīʿa. Wenn sie noch den Anfänger erkennen liess, so zeigt diese Ausgabe einen wesentlichen Fortschritt. Ich bin ihm für das auch äusserlich schön ausgestattete Werk sehr dankbar und hoffe, dass ich bald über den abschliessenden zweiten Theil werde berichten können.

Sehr erfreulich wäre es, wenn ein Mann, der mit genauem Verständniss des Originals die Gabe echt poetischer Reproduction vereinigte, eine Auswahl der Gedichte ʿOmar's übersetzte. Bei einer solchen müsste es allerdings wohl bleiben, denn die ganze Masse würde auf die Dauer doch etwas eintönig wirken. ʿOmar hat seine Lieder ja auch nicht als eine zusammengehörende Einheit gedichtet. Ich kann aber nicht leugnen, dass mir schon öfter die Frage in den Sinn gekommen ist: was hätte wohl Goethe, auf den die mangelhafte Wiedergabe des Hafiz so tiefe Wirkung hatte, empfunden, wenn ihm ʿOmar's graciöse Tändeleien in einer guten Uebersetzung bekannt geworden wären? Freilich eben nur einen Uebersetzer ersten Ranges, wie Rückert in seinen besten Productionen dieser Art, möchte ich unserm Dichter wünschen — und somit wird es wohl bei dem Wunsche bleiben.

Strassburg i. E., März 1901.

Th. Nöldeke.

C. Mabel Duff (Mrs W. R. Rickmers), *The Chronology of India* from the earliest times to the beginning of the sixteenth century, Westminster 1899, Archibald Constable & Co.

Es ist und bleibt vorläufig eine schwierige und mühselige Sache, sich auf dem Gebiete der indischen Geschichte zu orientiren. Eine zusammenfassende, irgendwie ausreichende Darstellung derselben fehlt noch immer und bei dem Stande der Forschung auf diesem Gebiet kann das Niemand Wunder nehmen. BÜHLERS jäher Tod ist nicht zum Wenigsten darum unter den Fachgenossen als ein besonders schwerer Verlust empfunden worden, weil uns damit die Aussicht auf die von ihm versprochene Darstellung der ‚Quellen der indischen Geschichte' und der ‚Politischen Geschichte bis zur muhammedanischen Eroberung', die er in dem ‚Grundriss der indo-arischen Philologie und Alterthumskunde' liefern wollte, verloren gegangen ist. Wer einen Einblick in die indische Geschichte gewinnen will, muss sich das Material dazu aus den verschiedensten Werken und Zeitschriften in mühsamster Weise zusammen suchen.

Unter diesen Umständen war es ein höchst dankenswerthes Unternehmen von Miss MABEL DUFF, jetzt Mrs W. R. RICKMERS, eine Chronologie Indiens in systematischer Uebersicht zu liefern, — eine tabellarische Zusammenstellung aller bemerkenswerthen Ereignisse der indischen Geschichte in chronologischer Reihenfolge. Es war ein dankenswerthes, aber freilich auch zugleich ein sehr schwieriges Unternehmen, das nicht nur den grössten Fleiss, sondern ebenso viel Scharfsinn und kritische Unterscheidungsgabe erforderte. Ich freue mich, hinzusetzen zu dürfen, dass dasselbe der Verfasserin in ganz vorzüglicher Weise auszuführen gelungen ist. Sie hat sich in den schwierigen Stoff in bewunderungswürdiger Weise hineingearbeitet und beherrscht denselben nach allen Seiten. Das Buch ist ebenso praktisch wie gediegen, in der Anlage wie in der Ausführung. Man findet nach einer kurzen Einleitung alle mit einiger Sicherheit festgestellten Daten der indischen Geschichte, der politischen wie der literarischen, von der ältesten Zeit bis zum Jahre 1530, in chronologischer Ordnung übersichtlich beisammen, — knapp, aber auch wiederum nicht zu knapp charakterisirt, mit den ausgiebigsten und sorgfältigsten Quellennachweisungen. Daran schliesst sich als Appendix zunächst eine sehr werthvolle Zusammenstellung der vielen Herr-

scher aus den verschiedensten Fürstenhäusern, die im Laufe der Jahrhunderte auf indischen Thronen gesessen haben (Dynastic Lists). Die Dynastien sind wiederum praktisch in alphabetischer Ordnung gegeben, die Herrscher unter einander natürlich chronologisch geordnet, mit Angabe der Regierungszeit, soweit solches möglich war. In sehr vielen Fällen lassen sich ja aber bekanntlich keine Jahreszahlen angeben und gerade darum waren diese Dynastic Lists eine besonders wichtige Ergänzung zu der vorausgehenden Table of events. Ein umfangreicher, sehr sorgfältig gearbeiteter Index macht den Schluss des Buches, das sich Alles in Allem als ein höchst werthvolles und zuverlässiges Hülfsmittel zur Orientirung auf dem schwierigen Gebiete der indischen Chronologie darstellt und somit den wärmsten Dank aller derjenigen verdient, deren Studien sie mit diesem Gebiet in Berührung bringen.

Es kann den Credit des Buches nur noch erhöhen, wenn wir die Namen all der bedeutenden Männer lesen, welche bei der Entstehung desselben helfend und fördernd mitgewirkt haben. Auch der Name Bühlers findet sich darunter und die Verfasserin bedauert, dem grossen Forscher für seinen Beistand nicht mehr danken zu können. Insbesondere aber ist es J. Burgess gewesen, der ihr mit Rath und That, vom Beginn der Arbeit bis zum Abschluss derselben, zur Seite gestanden hat. Von Burgess sagt die Verfasserin zum Schluss des Vorwortes: ‚It is not too much to say that the book, in its present form, owes its existence to his careful and thoughtful planning.' Fast das ganze Manuscript hat Burgess gelesen und seinen unschätzbaren Rath dazu gegeben. Das allein genügt wohl schon, um zu zeigen, dass es sich hier um ein Buch von wirklichem Werth und Bedeutung handelt. Ich kann es mir aber nicht versagen, auch darauf noch aufmerksam zu machen, in wie anerkennender Weise ein so ausgezeichneter Kenner des Gegenstandes wie R. C. Temple das Werk besprochen hat, im *Journal of the Royal Asiatic Society*, Jahrgang 1899, p. 451—453.

Nicht übereinstimmen kann ich mit der verehrten Verfasserin, wenn sie im Anschluss an Kielhorn p. 47 die Ansicht vertritt, dass

Kâlidâsa nicht später als 472 nach Chr. gelebt haben könne. Ich glaube nicht, dass die nahe Uebereinstimmung eines Verses in Kumâraguptas Inschrift von Mandasor (472 a. d.) mit einer Stelle in Kâlidâsas Ṛtusaṃhâra in dieser Beziehung wirklich beweiskräftig ist, so wenig wie die Aehnlichkeit einer Stelle in der Bodh-Gayâ-Inschrift von Mahânâman mit einem Verse des Raghuvaṃça. Die indische Kunstpoesie zeigt ein immerwährendes Nachahmen älterer Muster und Typen, oft in fast formelhafter Art, oft in verfeinernder, steigernder Fortbildung. Kâlidâsa war gewiss auch darin ein echter Inder, und Uebereinstimmungen, wie die erwähnten, beweisen noch nicht, dass er die Quelle war. Er konnte auch später nach demselben Muster und Typus einen Vers bilden, wie schon vor ihm die Verfasser jener Inschriften. Ich bin auch heute noch der Meinung, dass Kâlidâsa aller Wahrscheinlichkeit nach im 6. Jahrh. nach Chr. lebte. Aber ich constatire gern, dass Mrs RICKMERS sich mit ihrer abweichenden Ansicht in der besten Gesellschaft befindet.

Ich wünsche dem ausgezeichneten Buche weite Verbreitung, namentlich auch unter den deutschen Fachgenossen und Interessenten.

L. v. SCHROEDER.

FRIEDRICH KNAUER, *Mānavaśrautasūtram. Das Mānava-çrauta-sūtra,* herausgegeben von Dr. —. Buch I. St. Pétersbourg, 1900. lex. 8°, pp. XVI + 74.

Der verdiente Herausgeber des Mānava-Gr̥hyasūtra gibt uns hier den ersten Theil einer musterhaften Ausgabe des Mānava-Śrautasūtra. Das vorliegende Heft enthält das erste Buch, den Prāksoma, und behandelt die Darśapūrṇamāsa-Opfer mit Einschluss des Piṇḍapitr̥yajña, ferner Agnyādheya, Agnihotra, Agnyupasthāna, Āgrayaṇa, Punarādheya, die Cāturmāsyāni und den Paśubandha. Der Herausgeber hat alles handschriftliche Material, welches nur irgendwie zu erreichen war, benützt, und die von ihm befolgten kritischen Grundsätze sind durchaus zu billigen. Wie bei den Sūtras der Āpastambins, so muss sich auch ein Herausgeber der Mānava-

Sūtras hüten, willkürliche ‚Correcturen' im Texte vorzunehmen, da die Sprache der Mānavas, gleich der der Āpastambins, sowohl lexikalische, wie auch grammatische Eigentümlichkeiten aufweist, die ein Herausgeber zu bewahren und nicht zu verwischen hat. KNAUER hat sich in rühmenswerter Weise von allen unnötigen Conjecturen ferngehalten, was um so schwieriger war, da der Text der Mānavas ungleich schlechter überliefert ist, als der der Āpastambins, und in Folge dessen Correcturen in einzelnen Fällen thatsächlich gemacht werden müssen. So viel ich gesehen habe, hat nun KNAUER nur dort corrigiert, wo es unbedingt notwendig war. Hingegen hat er mit Recht Formen, wie z. B. *upavatsvaśana* (I, 1, 1, 11; 4, 1, 5; 5, 1, 12) für *upavivatsv°* oder *upavatsyadaśana*, oder *asila* (I, 1, 1, 23) für *asida* stehen gelassen, und auch an dem ungewöhnlichen *alkasamare śalkasamare vā* (I, 8, 1, 5) keine Conjectur sondern eine Interpretation versucht. KNAUER hat sich nämlich in den kritischen Anmerkungen nicht damit begnügt, die verschiedenen Lesarten anzuführen, sondern er hat auch, wo es nötig war, die von ihm adoptierte Lesart zu rechtfertigen und zu erklären gesucht. Diese kritischen und zum Theile wenigstens exegetischen Bemerkungen sind ein kleiner Ersatz für den schmerzlich vermissten Commentar.

Ich möchte nicht so weit gehen wie LANMAN, der es geradezu für eine Schändlichkeit hält, wenn ein Herausgeber eines indischen Textes denselben nicht auch übersetzt (*JRAS.* 1900, p. 802). Aber der Herausgeber eines Sūtra-Werkes sollte allerdings seinem Texte immer entweder einen Commentar, sei es vollständig oder in Auszügen, oder eine Uebersetzung mit Erläuterungen folgen lassen. Es wäre auch kein schlechter Plan, einmal eine Paddhati oder einen Prayoga statt des Commentars herauszugeben. Aber irgend einer exegetischen Hilfe bedürfen Sūtras doch immer. Eine gewisse Hilfe gewähren ja die Paralleltexte. So trägt das Āpastambīya-Śrautasūtra sehr viel zum Verständnis des Mānava-Śrautasūtra bei, ja nach KNAUER ist ‚das Āpast. Śraut. so zu sagen der beste Commentar zum Mān. Śraut.' Aber gerade das Mānava bietet auch manches Neue und Interessante, und zuweilen ist umgekehrt das Mānava Śraut.

zum Verständnis der anderen Śrautasūtras nützlich. Wenn es z. B. Āp. Śraut. v, 25, 8 heisst: *antar nāvy apāṃ nāśnīyāt*, so kann das, wie Rudradatta bemerkt, entweder heissen: *antar nāvi sthitaḥ sann apo nāśnīyāt*, oder aber: *antar nāvi yā āpas tā* (*nāśnīyāt*). Wenn es nun im Mān. Śraut. I, 5, 6, 15 heisst: *yā antar nāvy āpaḥ syur na tāsām ācāmet*, so beweist dies, dass Rudradatta zweite Erklärung die richtige ist.

Indem wir aber die Bitte nicht unterdrücken können, KNAUER möge später seiner Ausgabe des so wichtigen und so schwierigen Mānava-Śrautasūtra auch einen Commentar oder eine Uebersetzung folgen lassen, sind wir ihm vorläufig jedenfalls für den gebotenen vortrefflichen Text herzlich dankbar und wünschen nichts sehnlicher, als dass ihm für die Fortsetzung des Werkes besseres und reichlicheres handschriftliches Material zufliessen möge, als bis jetzt vorhanden ist.

M. WINTERNITZ.

Kleine Mittheilungen.

Sarder oder Sardier? — Seitdem zuerst DE ROUGÉ die Identification der sog. Seevölker mit bekannten Nationen des klassischen Alterthums versucht hat, ist die Herkunft der von der Insel Sardinien fast zu einem Axiom aller Aegyptologen geworden, und selbst MAX MÜLLER hat dieselbe ohne weiters acceptirt und sogar (*Asien* 372) die Zulässigkeit dieser Annahme näher begründet. Doch fällt es, wie er auch selbst zugibt, ‚schwer, zu verstehen, wie die Bewohner dieser abgelegenen Insel Jahrhunderte lang einen so bedeutenden Namen im Oriente besitzen können', um später — so dürfen wir hinzufügen — so ganz vom Schauplatze zu verschwinden. Auch ist die für die nach Aegypten ziehenden Sarden vorauszusetzende Seefahrt ein für das Alterthum selbst in viel späterer Zeit noch so abenteuerliches Unternehmen, dass man ohne zwingenden Grund einen regelmässigen Zuzug dieser Art nicht annehmen darf. Ein solcher zwingender Grund ist aber, wie mir scheint, durchaus nicht vorhanden.

Das einzige wirklich starke Argument für die traditionelle Ansicht bildete die Namensähnlichkeit beider Völker, welche durch den trügerischen Anklang der Endung *-in* an das Suffix in Sard-inien noch unwillkürlich verstärkt wurde. Ganz dasselbe Argument lässt sich aber zu Gunsten der Sardier — d. i. der Bewohner der Stadt Sardis — anwenden, nur mit dem Unterschiede, dass unter dieser Voraussetzung das bisher so befremdliche und alleinstehende Auf-

treten der Šardîn (so nach M. Müller zu vocalisiren) einen derart klaren und überzeugenden Zusammenhang mit den Zügen der übrigen Seevölker gewinnt, dass man sich wundern muss, dass noch niemand auf diese Hypothese verfallen ist.

Man wende mir nicht ein, dass das massenhafte Auftreten von Sardi-Kriegern auf ein grösseres Volk, und nicht auf die Bewohner einer einzigen Stadt hinweist. Es genügte gewiss, dass die ersten Söldnerbanden sich Sardier nannten, um diese Bezeichnung auf alle späteren Zuzügler gleicher Rasse auszudehnen.

Max Müllers zweites Hauptargument für die italische Herkunft unserer Söldner, die Form der Hörner am Helme, kommt mir nicht so ganz beweisend vor. Sollen denn z. B. die *Asien*, p. 378 abgebildeten Seeräuber nothwendig Italiker sein? Auch unterscheidet sich der flache, aus Leinwand oder Filz hergestellte Sardi-Helm oder richtiger -Hut in gar manchen Punkten von den Bronce-Helmen, mit denen ihn Max Müller vergleicht.

Angenommen nun, dass wir in den Sardin-Banden wirklich westkleinasiatische Auswanderer zu suchen haben, so stimmt Zeit und Art ihres Auftretens vollkommen zu Allem, was wir sonst über diese Epoche wissen. Die indogermanische Einwanderung im NW. der Halbinsel, die offenbar der ganzen Bewegung der sog. Seevölker zugrunde liegt, drückte zunächst auf die westlichsten Stämme — eben unsere Sardier — die dementsprechend ein paar Generationen früher auftreten, als die Lykier und ihre sonstigen, von der Südküste stammenden Genossen.

An den bisher angenommenen Identificationen der übrigen Seevölker wird hiedurch nichts geändert, höchstens dass für die Zusammenstellung der Vašeš und Šakruš mit Oskern und Sikulern auch der letzte Vorwand wegfällt.

Constantinopel, am 3. Mai 1901.

Franz Freiherr v. Calice.

ántaraiç cakraiḥ. — ṚV. vi, 62, 10 finden wir folgende Worte an die Açvins gerichtet:

ántaraiç cakraís tánayāya vártir
dyumátā yātaṃ nṛvátā ráthena |
sánutyena tyajasā —

DELBRÜCK hatte in seiner Chrestomathie *ántara* für diese Stelle mit ,nahe, dem Sprechenden sich nähernd, zugewendet' übersetzt und damit HAUG (GGA. 1875, p. 93) zu folgender Bemerkung Anlass gegeben: ,Man müsste ... übersetzen: kommt, (ihr Açvins,) mit eurem Wagen mit zugewandten Rädern. Wenn indess Jemand zu einem andern in einem Wagen fährt, so ist es ganz natürlich, dass die Räder der Richtung zugewandt sind, in welcher man fährt ... Wahrscheinlich heisst es mit innern Rädern, d. h. die Räder inwendig, so dass sie den Boden nicht berühren, und der Wagen kein Geräusch macht.' GELDNER (VStud. II, 31[3]) sagt u. a.: ,*ántara* ist wohl doppelsinnig und darum unübersetzbar. Einmal ist es Gegensatz zu *sánutya* in *c*, nach VI, 5, 4. Andrerseits scheint auf eine wunderbare Einrichtung am Wagen der Açvin angespielt zu werden. ... HAUG dürfte demnach in GGA. 1875 p. 93 nicht unrecht gehabt haben.' — (Sāy. *anikṛṣṭaiç cakrair yuktena.*)

Ich möchte den Sachverhalt einfacher erklären. Die Açvins sollen ihren Verehrer schützen und um ihn die Runde fahren. Dabei müssen sie dem Freunde die Innenseite, dem Feinde die Aussenseite zukehren. Die Räder, die dabei den inneren Kreis beschreiben, sind *ántarāṇi cakrā́ṇi*: umfahrt uns mit ,inneren Rädern', d. h. kehrt uns die rechte Seite, den Feinden die linke Seite (die, wo sonst der *savyaṣṭhṛ́* steht) zu. Dagegen spricht, so viel ich sehe, nur, dass in diesem Verse nur von einem Wagen gesprochen wird und der Sing. *ántareṇa* zu erwarten wäre. Da aber der Wagen der Açvins mehr als zwei Räder hat, dürfte das Bedenken nicht zu schwer wiegen.

Zu Vol. XIV, p. 348. — Ich habe übersehen, dass Lāṭ. II, 8, 32 nicht hierher zu ziehen ist; denn *omiti vom iti vā* ist, worauf mich BÖHTLINGK aufmerksam macht, ein Kaṇḍikāschluss. Meinen Irrtum hat der Umstand veranlasst, dass die Wiederholung des letzten Wortes in Lāṭyāyana nicht am Schluss einer jeden Kaṇḍikā, sondern ver-

hältnismässig selten und scheinbar unregelmässig eintritt. Eine Durchsicht, die ich auf eine Frage Böhtlingk's hin unternommen habe, zeigt, dass in den ersten sechs Prapāṭhaka's das letzte Wort immer am Schluss von Kaṇḍikā 4. 8. 12 wiederholt wird. In den andern vier Prapāṭhaka's verhält die Sache sich folgendermassen:

VII:	Wiederholung am Schluss von 4. 9. 13.
VIII. IX:	„ „ „ „ 4. 8. 12.
X:	„ „ „ „ 5. 9. 14. 20.

Alfred Hillebrandt.

Çaṅkhalikhita. — Unter disem sonderbaren namen wird im comm. zu Manu (Çaṅkhalikhitâu) oft ein rechtsbuch citiert. Ein paar stellen des Mahâbhârata füren zu einer interessanten erklärung dises compositums. XII. 115 adhy. 22 heiszt es: *vyavahâraçča nagare yasya karmaphalodayaḥ* | *dṛçyate çaṅkhalikhitaḥ svadharmaphalabhâṅ nṛpaḥ* | man könnte vermuten: *sa dha°*; doch ist disz nicht geradezu notwendig. Hiezu bemerkt der commentar: *vyavahâraḥ arthipratyarthinor vivâde nirṇayaḥ phalodayaḥ arthinyanṛte sati arthyamânadviguṇo daṇḍo râjñâ grâhyaḥ pratyarthinyanṛte sati yâvadarthyamânam arthine dâpyam tâvadeva râjadaṇḍaçča phalaparyantaḥ tatra dṛšṭântaḥ yathâ phalamâtrastene Çaṅkhena Likhitasya hastačhedo râjânam pratišedhayitva kâritastadvadityarthaḥ* | es gibt noch eine stelle, wo *çaṅkhalikhita* ebenso erklärt wird, doch kann ich dieselbe leider nicht auffinden; dieselbe bietet jedoch nichts besonderes. Klar ist von vornherein, dasz von einem *dṛšṭânta* hier nicht die rede sein kann. Es ist XIII. 137, 19, wo es nicht hinpasst.

Eine ganz andere erklärung bietet der commentar zu 130, 29. (28. *anyatra râjan hiṅsâyâ vṛttir nehâsti kasyačit* | *apyaraṇyasamutthasya ekasya čarato muneḥ* | *anyatra hiṅsâyâḥ kṛçajanapîḍâm akṛtvâ iti iha hiṅsâyâm kasyačidapi vṛttir hiṅsâpûrvikâ na vihitâsti iti na ityarthaḥ* [*vane tišṭhato munerapi*] 29. *na çaṅkhalikhitâm vṛttim çakyam âsthâya jîvitum* | *viçešataḥ Kuruçrešṭha prajâpâlanam îpsayâ* | *çaṅkhe lalâṭâsthni likhitâm vṛttim dišṭamâtrâlambinâ râjñâ jîvitum açakyam çaṅkhaḥ kambu lalâṭâsthi iti Viçvaločanaḥ*

îpsayâ âutkaṇṭhyena prajâpâlanam čikîršatâ. |) S. ZACHARIAE Çâçvata's *anekârthasamuččayaḥ* 203 s. 18. dazu noch 372 s. 33 *lâlâṭikaḥ prabhor bhâladarçî* (wo ZACHARIAE mit recht die lesart *bhâvadarçî* verworfen hat) ‚der seines herrn stirn besiht' (und darausz weissagt).

Hier ist also die rede von einer *vṛtti* (*jîvanam* ‚lebensweise'), welche dem betreffenden auf den gewölbten (*kambu*) stirnknochen geschriben ist. Der allgemein orientalische glaube an die stirnschrift (im Armen. *jakatagir*, *jakat* ‚stirn', *gir* ‚schrift'; Türk. *bâšịnde yazịlmịšịdị* ‚es war ihm auf dem Kopf geschriben'; Ar. einfach *kitâb*; Pers. *pešânî* ‚die stirn' = ‚schicksal, bestimmung' auch Hind.; Pañj. *lêkh* ‚schrift'; Mar. [*çaṅkh* ‚cheekbone'] *kapâḷpaṭṭî* ‚stirnschrift', auch einfach *kapaḷ* [*dhuvûn pâhneṅ* ‚to clear one's forehead, sein schicksal auf der st. l.']; Bengal. *lalâṭ* = *bhâgyam*; dav. *lâlâṭik* = *adṛšṭâdhîna*) erscheint hier in einer offenbar ältern form, der gemäsz das künftige schicksal nicht auf der stirn, d. i. auf der haut so zu sagen, sondern auf dem knochen verzeichnet ist. Diser umstand verbietet auch etwa an eine entlenung von den muslim zu denken.

Dasz nun die letztere erklärung die richtige ist, kann wol keinem zweifel unterligen; 115, 22. ist der *karmaphalodayaḥ çaṅkhalikhitah* ‚der bestimmte vom schicksale ihm zugewiesene'; die übersetzung der ganzen strophe bietet einige schwirigkeit, weil es nicht ganz klar ist, ob *karma* die handlungen der processierenden bezeichnen soll (wie der commentar versteht) oder das schicksal (d. i. die handlungen des königs in einer früheren existenz). Im ersten falle würde man *vyavahârasya* erwarten: Derjenige könig genieszt den ertrag seines dharma, bei welchem man siht, dasz die ausz den (ungesetzlichen) handlungen in seiner stadt sich ergebenden einkünfte (d. i. die gerichtlichen buszen und strafgelder) des gerichtsverfarens ihm vom schicksal bestimmt sind. Sonst müszte übersetzt werden: Derjenige . . . . dharma (wie oben), von welchem man siht, dasz das von den taten (übeltaten) in seiner stadt einkünfte abwerfende gerichtsverfaren vom schicksal bestimmt ist. Mich will aber bedünken, dasz die andere auffaszung von *karma* zutreffender ist; *karmaphalodayaḥ* ist dann von *çaṅkhalikhita* nicht wesentlich verschieden, und

die construction von *vyavahâraḥ* bereitet dann keine schwirigkeit: (Nur) derjenige könig genieszt den ertrag seines dharma, bei welchem man siht, dasz die rechtspflege die frucht, das ergebnis seines karma und ihm (so zu sagen) auf die stirne geschriben (d. i. wesentlich und unwiderruflich bestimmt, nicht usurpiert) ist. Es scheint, dasz *çaṅkhalikhita* bereits die bedeutung ‚bestimmt überhaupt' hatte, die etymologische bereits abgeblaszt war.

Für die zweite stelle hatte Nîlakaṇṭhaḥ offenbar eine andere vorlage, einen älteren commentar, dem er unbekümmert um seine früheren erklärungen hier folgt. Wir sehen, dasz es hier um den widerstreit zwischen *dâivam* und *pâurušam* sich handelt. Der könig kann sich nicht einfach vom schicksale tragen laszen (weil er ja dasselbe selber nicht kennt), er musz handeln, selber entscheiden und da geht es one hiṅsâ nicht ab. Mit der *çaṅkhalikhitâ vṛtti* scheint hier wenig mer als passivität gemeint zu sein. Das *prajâpâlanam* aber erfordert positive active maszregeln.

Damit stünde nun einigermaszen im widerspruch die erklärung des St. P. S. W., der zufolge eine besonders strenge handhabung der gerichtsbarkeit gemeint wäre. Insoweit kann man demselben entschieden recht geben als gewis die benennung eines çâstra nach zwei vermeintlichen brüdern Çaṅkha Likhitâu ein missverständnis ist. Die geschichte derselben wird MhBh. XII. 23 erzält; doch felt das bei Nîl. hervorgehobene moment *râjânam pratišedhayitvâ*, dasz Çaṅkhaḥ den könig Sudyumna veranlaszt hatte, das verbot des diebstals bei strafe der abhauung beider (? sonst wird bei diebstal doch nur die eine hand, die zweite erst im widerholungsfalle, abgehauen) hände zu erlaszen. Dise besonderheit ward vielleicht veranlaszt durch den glauben an einen Çaṅkha als gesetzgeber, d. i. verfaszer eines dharmaçâstra. In der erzälung weigert sich vielmer Likhitaḥ anders als nach strengem rechte behandelt zu werden.

Sovil ist also sicher, dasz von einem verfaszer eines dharmabuches Çaṅkha oder gar von zwei brüdern Çaṅkhalikhitâu als solchen nicht die rede sein kann; die frage ist nur, sollen wir in bekannter weise Çaṅkhalikhitam nemen als bedeutend ‚der fall mit Çaṅkha und

Likhita‘, oder sollen wir Nîlakaṇṭha's letztere erklärung ‚auf dem çaṅkha geschriben‘, ‚schrift auf dem çaṅkha‘ für das richtige halten. Da Likhita gewis ein ser unwarscheinlicher eigenname ist, wärend es bei der anderen erklärung ganz normal ist, so ziehen wir die letztere vor, obwol uns sonst von einem vorkomen dises glaubens im älteren Indien nichts bekannt ist. Im heutigen Indien allerdings ist derselbe so verbreitet, dasz man denselben nicht auf den Islam zurückfüren kann; vgl. auch die stellen ausz dem anekârtha samuččaya. Ç° l° dh° ist also ‚das dem menschen auf den stirn- (oder schläfen-)knochen vom schöpfer geschribene gesetz‘.

Königl. Weinberge, 27. März 1901. A. LUDWIG.

Neue Funde in Ostturkestan. — Herr Dr. M. A. STEIN hat auf seiner Expedition in Ostturkestan überraschend glückliche Entdeckungen gemacht, die alle Fachgenossen interessiren müssen. Es seien hier einige bemerkenswerthe Stellen aus Privatbriefen STEINS an seinen Bruder, Herrn ERNST EDUARD STEIN in Jaworzno, und Prof. L. v. SCHROEDER mitgetheilt.

Lager im alten Bett des Niya-Flusses, 30. Jan. 1901.

‚Das günstige Omen, von dem ich aus Niya schrieb, hat sich über alles Erwarten bewahrheitet. Hier, zwei kurze Märsche über den Wallfahrtsort Imam Jafar Sadik hinaus, fand ich eine Ruinenstätte, die unzweifelhaft auf die Zeit Christi zurückreicht. Die Ausgrabung eines kleinen buddhistischen Klosters ergab in den letzten zwei Tagen eine Fülle von wichtigen epigraphischen Funden. Ueber zweihundert Documente der verschiedensten Art, alle auf Holzplatten geschrieben — der Gebrauch von Holztafeln zum Schreiben ist in Indien aus ältester Zeit bezeugt, meine Funde sind aber die ersten greifbaren Belege hiefür — und meist vorzüglich erhalten, kamen da an den Tag. Die Schrift ist das alte Kharoshṭhî der Zeit der ersten indoskythischen Könige (c. 1. Jahrh. vor oder nach Chr.) und die Sprache altes Prakrit. Manche Stücke enthalten religiöse Texte, andere datirte Votivaufzeichnungen, andere, wie es scheint, Correspondenz oder Acten. An Umfang und Alter übertreffen diese

Funde weitaus Alles, was bisher an literarischen Denkmälern indischen Ursprungs in Central-Asien ans Licht gekommen ist. Was bisher in Indien selbst an Kharoshṭhî-Documenten entdeckt worden ist, repräsentirt quantitativ nur einen Bruchtheil dieser Materialien. Wie hätte sich Bühler an ihnen gefreut! — —

Taklamakan, N. von Niya, 5. Febr. 1901.

Fast jeder Tag bringt weitere werthvolle Funde an Kharoshṭhî-Documenten, die wie die früher hier entdeckten an Alter weit über das bisher erworbene Material zurückgehen. Trotzdem ich täglich 9—10 Stunden die Grabungen überwachen muss und daher herzlich wenig Ruhe habe, ist es mir gelungen, manchen wichtigen Punkt durch Entzifferung ins Reine zu bringen. Es ist nun sicher, dass sich unter den beschriebenen Holztafeln viele von culturhistorischem Interesse befinden, dass sich ihre Daten über eine längere Periode erstrecken und dass das Prakrit dieser Documente nicht etwa bloss die Sprache der buddhistischen Kirche, sondern wirkliche Landessprache war. Damit bestätigt sich aufs Ueberraschendste eine von Hiuen Tsiang aufbewahrte Tradition, wonach Khotan im 3. Jahrh. vor Chr. vom nordwestlichen Punjab aus colonisirt worden war. Man hatte sie bisher kaum ernst nehmen wollen. Zu den Hunderten von auf Holz geschriebenen ‚Papieren' gesellt sich nun der erste Fund indischer Schrift auf Pergament. Es ist zwar nur ein kleines Fragment, das bei der vorläufigen Schürfung in einer Ruinenstätte an den Tag kam, aber doch von grossem Interesse. Auch dass die frommen Brahmanen oder Buddhisten Pergament gebrauchten, hat man bisher nicht glauben wollen. Jetzt liegt der Beweis ad oculos in der von dir gespendeten Schreibmappe. Bis jetzt ist an dieser Stätte noch kein Stückchen Papier ans Licht gekommen, obwohl dessen Gebrauch in Turkestan schon von c. 400 nach Chr. ab bezeugt ist.

Auch sehr curiose Haushaltungsgegenstände, Stoffe etc., finden sich in dem Sand der Ruinen, gerade so gut erhalten als in Aegypten. Die weite Verbreitung griechischer Kunsteinflüsse zeigt eine Pallas Athene mit Schild und Aegis auf dem Thonsiegel eines Rescriptes.

Taklamakan, ö. von Endere, 24. Febr. 1901.

Pünktlich, wie vorher berechnet, concentrirte sich am Tage meiner Ankunft an dieser alten Stätte auch die aus Niya beorderte Arbeitercolonne und so ging es flott an die Ausgrabung der Ruinen. Sie sind die eines Grenzcastells oder befestigten Klosters, und da ich nach den früheren Erfahrungen keine Schwierigkeit hatte, die richtigen Punkte auszusuchen, so ergaben schon die ersten Grabungen werthvolle Funde. Aus dem buddhistischen Tempel kamen Sanskrit-Texte, c. aus dem 4. Jahrhundert, chinesische Schriftstücke und tibetanische Mss. an den Tag. Die letzteren sind wohl die ältesten bis jetzt bekannten Schriftdenkmäler Tibets. Sie zeigen auch, dass ich am Endere-Fluss die Grenze des alten indischen Culturgebietes nördlich vom Kuenluen erreicht haben dürfte.

Lager Keriya Darya, 7. März 1901.

Am interessantesten waren die Funde nördlich vom Ziarat Imam Jafar Sadik, wo Hunderte von Kharoshṭhî-Documenten, auf Holz und Pergament geschrieben, ans Licht kamen. Ich glaube, ihre Entzifferung wird viele historisch werthvolle Aufklärungen bieten für eine Periode, zu der die früheren Ms.-Funde in Turkestan nicht hinaufreichten. Meine Sammlung umfasst jetzt Kharoshṭhî-Documente der Kushana-Zeit in altem Prakrit; Sanskrit-Mss. in Brâhmî-Schrift und ‚Central-Asian Brâhmî', vom 3.—4. Jahrhundert abwärts; chinesische und tibetanische Texte, gleichfalls aus den Ruinen buddhistischer Tempel; und dazu Schriftstücke einer nicht-indischen Sprache in cursivem Brâhmî. Nur von den wunderlichen ‚block-prints' und ‚manuscript-books' in ‚unbekannten Schriften', die in den letzten Jahren in so auffälliger Quantität zum Verkauf nach Kaschgar gewandert sind, fand sich bisher keine Spur an den von mir untersuchten Stätten. Ich glaube den Beweis zu haben, dass es sich da um gefälschte Fabrikate handelt. Ihr Charakter wäre längst erkannt worden, falls ein Archäologe diese fragwürdigen Acquisitionen an Ort und Stelle hätte untersuchen können.'

Soweit die vorläufigen Mittheilungen STEINS. Auf die Details hat man alle Ursache gespannt zu sein. L. v. SCHROEDER.

Das Devanāgarī-Alphabet bei ATHANASIUS KIRCHER. *Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften.* — Professor MACDONELL hat in seiner Abhandlung 'The origin and early history of chess' (*Journal of the Royal Asiatic Society* 1898, p. 136, n. 2) darauf aufmerksam gemacht, dass von THOMAS HYDE in seiner *Historia Shahiludii* sowie in seiner *Historia Nerdiludii,* die beide im Jahre 1694 erschienen,[1] mehrere Sanskritwörter in Devanāgarīschrift aufgeführt worden sind. 'This is, I believe — bemerkt MACDONELL am Schluss seiner Notiz — the earliest instance of Sanskrit words in Devanāgarī appearing in any printed book.' Gleich nach dem Erscheinen von MACDONELLS Abhandlung teilte ich dem Verfasser mit, dass sich in dem Hortus Indicus Malabaricus des RHEEDE TOT DRAKESTEIN meiner Erinnerung nach[2] ebenfalls Devanāgarīschrift vorfinde, und dass dieses Werk ein wenig älter sein dürfte als THOMAS HYDE's Geschichte des Schachspiels. Daraufhin stellte MACDONELL in einer Zuschrift an den Herausgeber des *Journal of the R. As. Society* (1900, p. 350) fest dass der erste Band des Hortus Malabaricus, der 1678 erschien, eine Kupferplatte mit elf Zeilen in Devanāgarīschrift enthält. MACDONELL, schliesst seine Zuschrift mit der Bemerkung, es sei nicht wahrscheinlich, dass das Devanāgarī in einem noch älteren Werke vorkomme.

Vor Kurzem bin ich durch einen Zufall mit einem Werke, das älter als der Hortus Malabaricus ist, bekannt geworden, einem Werke, in dem, abgesehn von einzelnen Wörtern in Devanāgarī, die Devanāgarībuchstaben vollständig aufgeführt und die Eigentümlichkeiten des Devanāgarīalphabetes auseinandergesetzt werden. Dieses Werk führt den Titel:[3] Athanasii Kircheri e Soc. Jesu China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis,

[1] Beide Werke liegen mir vor in dem Syntagma dissertationum quas olim auctor doctissimus THOMAS HYDE S. T. P. separatim edidit. Accesserunt . . . . A GREGORIO SHARPE L. L. D. Volumen alterum. Oxonii, MDCCLXVII. Man vergleiche in diesem Werke S. 97 und 264.

[2] Das zwölfbändige Werk war vor mehr als zwanzig Jahren durch meine Hände gegangen.

[3] Vgl. *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus,* par AUGUSTIN et ALOIS DE BACKER; I, p. 428—429.

aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata, Amstelodami 1667. Die Erlaubniss zum Druck des Buches ist gegeben Romae 14 Novembris 1664. Da KIRCHERS *China illustrata*, in den Kreisen der Indologen wenigstens, nicht sehr bekannt zu sein scheint,[1] so wird es gestattet sein, Einiges von dem, was für den Indologen von Interesse sein muss, aus dem Buche herauszuheben.

Zunächst aber müssen wir des Mannes gedenken, dem KIRCHER seine Mitteilungen über indische Mythologie, über die ‚Buchstaben der Brahmanen‘ und Anderes, verdankt. Der Gewährsmann KIRCHERS ist der Pater HEINRICH ROTH[2] aus Augsburg,[3] der fast ganz Indien bereiste (KIRCHER, p. 90 sq.) und sich im Jahre 1653 in Agra niederliess, wo er Superior des Jesuitencollegiums[4] wurde,[5] und wo er am 20. Juni 1668 starb. Um das Jahr 1664 verweilte ROTH in Rom,[6]

[1] So erwähnt z. B. BENFEY in seiner *Geschichte der Sprachwissenschaft* (1869) S. 238 und 335 zwar den Missionar HEINRICH ROTH, aber von dessen Mitteilungen in KIRCHERS *China illustrata* sagt er nichts. Und doch war in dem Kapitel ‚Beachtung des Sanskrit durch Europäer bis zu der Einführung desselben in die deutsche Wissenschaft‘ S. 333 ff. gewiss Anlass dazu vorhanden, und KIRCHERS Buch musste ihm aus HERVAS, *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas* II (Madrid 1801), p. 121. 123. 133 bekannt sein. Dass man das Sanskrit-Alphabet in KIRCHERS *China illustrata* findet, ist auch angegeben worden von ADELUNG, *Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache*, St. Petersburg 1830, S. 47. In der zweiten Auflage seines Buches (1837) hat ADELUNG diese Angabe fortgelassen.

[2] KIRCHER nennt ihn einmal Rhodius (p. 90); so auch BAYER (*Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae* III, p. 392), der hinzufügt: Kircherus . . . eum etiam ROTH nuncupat (!). FRANÇOIS BERNIER nennt ihn Roa (*Voyages* II, p. 140 ff.).

[3] ‚Augustanus‘ (KIRCHER, p. 156); daher wohl ‚Pat. Henr. Roth Augustiner Ordens‘ bei BALDAEUS, *Beschreibung der Ost-Indischen Kusten Malabar und Coromandel*, Amsterdam 1672, S. 469. ROTH war Jesuit.

[4] Gestiftet um 1620. MÜLLBAUER, *Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien* (1851) S. 282. BERNIER, *Voyages* II, 80.

[5] Wenigstens wahrscheinlich (MÜLLBAUER, S. 284). KIRCHER bezeichnet ROTH als den Neophytorum in *Mogore* Christianorum moderator (p. 49; cfr. pp. 83. 156).

[6] Vgl. BACKER, *Bibliothèque des écrivains* I, 654. Wenn also BENFEY, *Geschichte der Sprachwissenschaft* 238. 335 sagt, dass ROTH im Jahre 1664 ernstlich Sanskrit erlernte, um mit den Brahmanen disputieren zu können, so kann das unmöglich ganz richtig sein. ROTHS Sanskritstudien gehören sicher einer früheren Zeit an. (BENFEY beruft sich auf SCHLEGEL; dieser gibt keine Quelle an.)

wohin er sich begeben hatte, ‚um neue Arbeiter zu werben'; und es war wohl um diese Zeit, wo KIRCHER und ROTH in Verkehr miteinander traten. Dass ein mündlicher Verkehr zwischen beiden Männern stattgefunden hat, ergibt sich aus dem Prooemium ad Lectorem in KIRCHERS Werk, sowie aus verschiedenen Stellen im Innern des Werkes, vgl. S. 81 (narravit mihi P. Henricus Roth); 148. Das Sanskrit erlernte ROTH von einem Brahmanen (per quendam *Brachmanem* summa benevolentia sibi devinctum, et jam ad Christi fidem suscipiendam inclinatum, KIRCHER, p. 162 cfr. p. 80) in einem Zeitraum von sechs Jahren; er verfasste auch eine Grammatik der Brahmanensprache.[1] Diese Grammatik wird (noch heute?) im Collegio Romano[2] oder im Museo Kircheriano[3] zu Rom aufbewahrt. Von ROTHS Schriften — zu denen auch eine Beschreibung seiner Tour durch Indien gehört (KIRCHER, p. 91) — ist nichts veröffentlicht worden, abgesehn von seinen Beiträgen zu KIRCHERS *China illustrata*, die man in der Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus I, 654 verzeichnet findet. Zwei von diesen Beiträgen kommen für uns in Betracht. Auf S. 157—162 des KIRCHER'schen Werkes findet man, ipsis Patris Rothii verbis, einen Bericht über die Decem fabulosae Incarnationes Dei, quas credunt Gentiles Indiani extra et intra Gangem,[4] worin die zehn Avatāra

---

[1] KIRCHER, p. 80. BENFEYS Behauptung (*Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 335), HANXLEDEN sei der erste Europäer gewesen, der eine Sanskritgrammatik schrieb, ist danach zu berichtigen. Der Irrtum ist durch PAULINUS a S. BARTHOLOMAEO veranlasst worden.

[2] HERVAS, *Catálogo* II, p. 133 sagt: Esta gramática, y el carteo de ROTH con KIRCHER, los encontré yo casualmente papeleando en la gran biblioteca de este collegio romano, en que KIRCHER habitó.

[3] G. SHARPE in dem Anhang zu THOMAS HYDE, *Syntagma dissertationum*, vol. II., p. 527.

[4] Vgl. dazu BERNIER, *Voyages* II, 140 ff. BALDAEUS, *Beschreibung der Ost-Indischen Kusten Malabar und Coromandel* 469. O. DAPPER, *Asia* (Nürnberg 1681) 61 f. RHODE, *Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus* (Leipzig 1827) II, 127—213. Ein genaueres Eingehn auf ROTHS Darstellung der Avatāra des Viṣṇu liegt ausserhalb des Rahmens dieser Arbeit. Ich kann jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken, dass die ‚mannichfachen Berührungspunkte, welche die Legenden von Kṛṣṇa zu christlichen Legendenstoffen bieten', nicht erst im 18. Jahrh. die Auf-

des Viṣṇu einzeln beschrieben und mit bildlichen Darstellungen erläutert werden. Neun von diesen Bildnissen tragen Ueberschriften in lateinischer und in Devanāgarīschrift. Es ist ROTH nicht gelungen, die fremden Wörter immer richtig wiederzugeben: vielleicht weil er seinen Bericht über die Incarnationen in Rom verfasste, wo er die Hülfe seines Paṇḍits entbehren musste? Die Fehler oder Eigentümlichkeiten in den Schreibungen der Eigennamen bei ROTH hier im Druck genau aufzuzeigen, ist unmöglich. Ich will nur anführen, dass das Sanskritwort für Krexno (Kṛṣṇa), den achten Avatāra, wie वृङर aussieht; Bhavani (Bhavānī), der neunte Avatāra,[1] lautet in Devanāgarī यवीनी (?); und für Har, den zehnten oder zukünftigen Avatāra,[2] der alle Anhänger des mahumetanischen Gesetzes ausrotten wird, schreibt ROTH हद्.

Von grösserem Interesse ist der nächste und zugleich letzte Beitrag ROTHS zu KIRCHERS Werk, zu Pars III., cap. VII., De Literis Brachmanum[3] p. 162—163: Elementa Linguae Hanscret (manu

---

merksamkeit der Europäer, insbesondre der Missionare, auf sich gezogen haben, wie WEBER, *Ueber die Kṛṣṇajanmāṣṭamī,* S. 310 f., meint. Diese Berührungspunkte sind schon den Missionaren und den Reisenden des 17. Jahrhunderts aufgefallen. Vgl. ROTH bei KIRCHER 158 (Vides hic subobscura quaedam Christi in Mundum venientis vestigia), BERNIER, *Voyages* II, p. 141, und besonders BALDAEUS, *Beschreibung* u. s. w. S. 513: Der verständige Leser wird alhier | und durchgehends in dieser achten Verwandlung bemerken | wie diese Heyden die Geschicht von der Gebuhrt Jesu Christi | Flucht in Egypten | Kindermord Herodis, Christi Wunderwerken | Höllen- und Himmelfahrt | unter den Fabeln von Kisna verdunckelt haben.

[1] Vgl. BALDAEUS 551 f. RHODE, *Ueber religiöse Bildung* u. s. w., II, 182 f. 210.

[2] Vgl. BALDAEUS 555. BERNIER, *Voyages* II, 142. 143. RHODE II, 211.

[3] Was KIRCHER selbst in diesem Kapitel sagt, ist unbedeutend. Nur eine Notiz, die er gibt, möge der Vergessenheit entrissen werden (p. 163): Scripsit olim ad me P. Antonius Ceschius Tridentinus, eximius in Mogorica Christi vinea multorum annorum Operarius, in *Bazaino Indiae* urbe montem se reperisse, quem *Pagodes Bazaini* vocant, cujus rupes paene tota hujusmodi Characteribus incisis exornabatur, quorum et copiam mihi sua manu decerptam ad ejus interpretationem eruendam transmisit; Verum cum nec literarum inusitatos ductus, neque linguam nossem, eos in suo chao relinquendos consultius duxi, quam vano labore iis enodandis, magno temporis dispendio oleum operamque perdere. — Unter Bazainum ist Bassain zu verstehn, wo seit 1549 das Collegium vom hl. Jesu bestand (MÜLL-

Patris Rothii eleganter descripta; fünf Tafeln; W. vander Laegh scripsit et sculp.). ROTH gibt zunächst[1] die Devanāgarībuchstaben, nebst Umschrift,[2] in folgender Anordnung:

a i u re lre *ha ia ua ra la* *nja ndda na nga ma*
अ इ उ ऋ ऌ ॥ ह य व र ल ॥ ञ ण न ङ म ॥

jha ddha dha gha bha *ja dda da ga ba* *kha pha txha ttha tha*
झ ढ ध घ भ ॥ ज ड द ग ब ॥ ख फ छ ठ थ ॥

txa tta ta ka pa *xa kha sa*
च ट त क प ॥ श ष स ॥

Dann gibt er die Zeichen für die fünf kurzen Vocales (quarum ultima vix est in usu), für die fünf langen Vocales[3] und die vier Diphtongi (*e* nascitur ex *a* et *i*. Ex *a* et *e* nascitur *ei*. Ex *a* et *u* nascitur *o*, u. s. w.). Hierauf lehrt er die Verbindung der kurzen und langen Vocale und Diphthonge mit vorausgehenden Consonanten: क कि कु u. s. w., und, mit wenig Worten, die Bildung der Consonantengruppen. Besonders werden hervorgehoben Quatuor Litterae

BAUER, *Geschichte* 103. 278). Der P. Anton Ceschi aus Trient war ein geschickter Mathematiker (MÜLLBAUER, S. 284, Anm. 2).

[1] Ich fasse den Inhalt der Tafeln kurz zusammen, da sie für uns ja nur ein historisches Interesse haben können, und da KIRCHERS *China illustrata*, soviel ich weiss, kein seltnes Buch ist. Auch sind die Tafeln — was ich nirgends angemerkt finde — ihrem Inhalt nach wiedergegeben worden in dem Anhang zu HYDE, *Syntagma dissertationum* II, p. 526 (die Tafeln befinden sich in dem mir vorliegenden Exemplar zwischen p. 520 und 521, und am Schluss des Bandes). Vielleicht finden sie sich auch in den *Alphabeta universi* von ANDREAS MÜLLER: vgl. BAYER, *Commentarii Ac. Sc. Imp. Petropolitanae* III, 392 und ADELUNG, *Mithridates* I, 658 f.

[2] In der Umschrift bleibt sich ROTH nicht immer gleich. So gibt er z. B. छ mit *ksa, chha, txha* und *txa* wieder.

[3] Bemerkenswert, aber auch sonst vorkommend, sind die Zeichen इि für *i* (nur einmal so), ई für ī, und उो, उौ für *o, au*. Vgl. z. B. die XIX. Tafel bei BAYER, Elementa Brahmanica, Tangutana, Mungalica (*Commentarii Ac. Sc. Imp. Petropolitanae*, tom. IV, p. 289 sqq.); wiederholt bei DAVID MILL, *Dissertationes selectae*, Lugduni Batavorum 1743, p. 455 sqq. — Auch die Zeichen für *r* und *jh* bei ROTH weichen von den bei uns üblichen Zeichen ab.

quas copulatas vocant sed in copulatione perdunt suam figuram: क्ष *ksa*, ज्ञ *guia*, द्ध *dha*, ष्ट *xtta*.

Auf der zweiten Tafel wird, unter der Ueberschrift ‚Elementa Linguae Hanscret seu Brachmanicae in India Orientali; Literae sunt sequentes', das Devanāgarīalphabet nochmals, mit etwas abweichender Umschrift, gegeben: die kurzen Vocale, die Diphthonge, dann die Consonanten wie auf der ersten Tafel; nur werden die Buchstaben च ट त क प, ohne Zweifel aus Versehen, ganz ausgelassen, und am Schluss werden die vier Ligaturen क्ष ज्ञ द्ध ष्ट hinzugefügt.[1]

ROTH gibt hierauf abermals die Zeichen für die langen Vocale und lehrt ausführlich (Tafel II—IV), wie man die Vocale und Diphthonge mit vorhergehenden Consonanten verbindet (Vocales nunquam separatim ponuntur nisi initio dictionis, alias semper mutata figura praecedenti Consonanti combinantur). Dabei werden die Combinationen in der Regel an allen Consonanten, einschliesslich der Ligaturen क्ष ज्ञ द्ध ष्ट, aufgezeigt, also z. B. हा या वा रा ला u. s. w.; nur die Reihe च ट त क प wird beharrlich ausgelassen. Schliesslich folgen wiederum Bemerkungen über die Bildung der Consonantengruppen (Littera ण quando duplicitur [!] sic fit ण्ण). Unter den Beispielen finden sich einige Gruppen, die im Sanskrit ganz unmöglich sind.[2]

Auf der fünften Tafel gibt ROTH unter der Ueberschrift ‚Pro Exercitio huius Linguae ponam hic Pater noster Literis Indicis scriptum' erst das Paternoṣter[3] (beginnt: यातिर् नोस्तिर क्वी एस् इन् सेलिस्) und dann das Ave Maria (आवे मारीआ) in Devanāgarīschrift.

---

[1] क्ष und ज्ञ am Schluss von Alphabeten: vgl. BÜHLER, *Indian Studies* III (Wien, 1895), S. 29.

[2] Es ist auffällig, dass ROTH den Anusvāra und Visarga nicht erwähnt. Den Virāma wendet er an, ohne ihn ausdrücklich zu nennen.

[3] Wiederholt in den Vaterunsersammlungen von THOMAS LUDEKEN (ANDREAS MÜLLER), Berlin 1680, und CHAMBERLAYNE, Amstelodami 1715; vgl. ADELUNG, *Mithridates* I, 143. 654 ff. 664 ff. Aber CHAMBERLAYNE (oder vielmehr WILKINS, der ihm half) hat das von ROTH mitgeteilte Vaterunser nicht für Sanskrit gehalten und ausgegeben, wie die beiden BACKER zu glauben scheinen: siehe *Bibliothèque des écrivains de la compagnie de Jésus*, I, 429.

Wenn wir bedenken, unter welchen Schwierigkeiten sich Männer wie ROTH den Zutritt zu Schrift, Sprache und Litteratur der Brahmanen erkämpfen mussten, so werden wir den Mitteilungen ROTHS unsre Anerkennung nicht versagen können.[1] Jedenfalls war er der erste, der die Devanāgarīschrift in einem in Europa gedruckten Buche veröffentlichte.[2] Aber ROTH hat, sicherlich ohne sein Wissen oder Wollen, noch mehr gethan: er hat zuerst eins der indischen Grammatikeralphabete bekannt gemacht. Denn das aus acht Reihen bestehende Alphabet, das er an die Spitze der ersten Schrifttafel gesetzt hat, ist nicht das uns geläufige Alphabet, sondern, wie man auf den ersten Blick sieht, eines jener künstlichen Alphabete, die die indischen Grammatiker aufstellten, um die Bildung gewisser Zusammenziehungen (*pratyāhāra* oder *samāhāra*) zu ermöglichen. Welche Grammatik hat ROTH benutzt, oder besser, welche Grammatik hat sein Paṇḍit beim Unterricht im Sanskrit zu Grunde gelegt? Meines Wissens können nur zwei Grammatiken in Betracht kommen: der Mugdhabodha des Bopadeva und das Sārasvatavyākaraṇa. Wegen der ersteren Grammatik verweise ich auf BÖHTLINGKS Ausgabe; die Buchstabenfolge im Sārasvata ist von AUFRECHT im *Catalog der Oxforder Sanskrithandschriften* S. 172 gegeben worden. Im Mugdhabodha und im Sārasvata sind die Buchstaben genau so geordnet wie bei ROTH. Nun wird der Mugdhabodha hauptsächlich in Bengalen studiert; das Sārasvata aber ist, nach dem Zeugniss von

[1] Trotz BAYER, *Comm. Ac. Sc. Imp. Petropolitanae* III, 392: Si quis litteras, quas Kircherus edidit, conferet cum his nostris, is sentiet, obscuros in istis plerosque esse ductus atque confusos et minimam litterarum partem Rhodio fuisse explicatam.

[2] So wenigstens nach BAYER, *l. c.*, III, 392; SHARPE im Anhang zu HYDE, *Syntagma dissertationum*, vol. II, p. 527 (Primus ille Rothus, Missionarius Mogoritanus, hujus Linguae rudimenta Europaeis tradidit, cujus Grammatica Brachmanica MS. asservatur in Museo Kircheriano Romae); HERVAS, *Catálogo* II, 121 (Kircher fué el primer autor que de dicha lengua publicó algunos elementos); BACKER, *Bibliothèque* I, 429. — BERNIER würde les caractères de la langue Hanscrit veröffentlicht haben, wenn ihm ROTH nicht zuvorgekommen wäre (BERNIER, *Voyages* II, 143). — Wo sagt KIRCHER, dass die Sprach und Art von Buchstaben der Gelehrten oder Geistlichen Indianer oder Brahminen Nagher (= Nāgarī?) genennet werde? Siehe DAPPER, *Asia*, S. 58.

COLEBROOKE,[1] die Grammatik, die im eigentlichen Hindustan heimisch ist. Hier aber war es, wo ROTH das Sanskrit erlernte. Es ist so gut wie sicher, dass sein Lehrer beim Unterricht die Sārasvata-grammatik zu Grunde gelegt hat.

Pater ROTH hat als der Erste das Alphabet einer indischen Grammatik mitgeteilt. Näheres über die indischen Grammatiken, insbesondre auch über das Sārasvata, hat dann ein anderer Pater,[2] PONS, in dem oft citierten Briefe vom 23. November 1740 gegeben.[3] Nach PONS ist die älteste Grammatik das Sarasvat (quoique ce soit la plus abrégée des Grammaires, le mérite de son antiquité l'a mise en grande vogue dans les écoles de l'Indoustan). Ihr Verfasser, ja der Erfinder der Grammatik überhaupt, ist Anoubhout.[4] PONS nennt als Grammatiker noch den Pania (Pāṇini), Kramadisvar und Kalap. Von der Grammatik des Kramadisvar[5] will PONS einen Abriss gemacht und im Jahre 1738 an den Pater DU HALDE gesandt haben. Was aus dieser Arbeit des Pater PONS geworden ist, ist nicht bekannt.

Halle a. d. S., im März 1901.

TH. ZACHARIAE.

---

[1] *Miscellaneous Essays* (erste Auflage) II, 44. Vgl. auch KLEUKER, *Abhandlungen* u. s. w., IV (Riga 1797), S. 289 und meine Ausführungen über die geographische Verbreitung der indischen Grammatiken in den *Beiträgen zur Kunde der indogermanischen Sprachen* v, 23 f. Das dort citierte Buch von MONTGOMERY MARTIN ist mir jetzt nicht zugänglich.

[2] BENFEY, *Geschichte der Sprachwissenschaft*, S. 290. 340.

[3] Die Stelle steht in den *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères*. Nouvelle édition. Tome XIV, Paris 1781, p. 68. Auch bei KLEUKER, *Abhandlungen* u. s. w., II (Riga 1795), S. 4 ff.; spanisch bei HERVAS, *Catálogo de las Lenguas* II, 128—129.

[4] Nach AUFRECHT, *Catal. MSS. Scr. Oxon.* p. 172, war Anubhūti (Anubhūtisvarūpācārya) der erste Commentator der Sarasvatīsūtra.

[5] So glaube ich die Worte des Pater PONS auffassen zu müssen. REGNIER meint, PONS habe einen Abriss von der Grammatik des Pāṇini gemacht (*Journal des Savants,* août 1860, p. 484).

Spottnamen der ersten Chalifen bei den Schîʿiten.

Von

Ignaz Goldziher.

I.

Eine der Formen, in denen sich die Verbitterung der Schîʿiten gegen die sunnitische Usurpation kundgiebt, ist die Gehässigkeit, die sie in der Behandlung der Namen der beiden ersten Chalifen, Abû Bekr und ʿOmar, namentlich aber des zweiten, an den Tag legen. Man unterwirft seinen Namen allerlei Verdrehungen[1] und ist scharfsinnig in der Erfindung der Mittel, den ererbten Hass gegen den Träger des Namens in dieser Weise auch äusserlich anschaulich zu machen.[2]

In Ortschaften mit ausschliesslich schîʿitischer Bevölkerung kann es leicht vorkommen, dass es keinen einzigen Menschen giebt, welcher Namensgenosse der zwei ersten Chalifen ist.[3] Von dem alten Schîʿitennest Ḳumm wird die Anekdote erzählt, dass man dort auf Befehl eines sunnitisch gesinnten Statthalters nur einen aus der Fremde stammenden Krüppel Namens Abû Bekr auftreiben konnte.[4] Hingegen gab man Thieren die Namen der beiden von den Sun-

[1] Dozy, *Essai sur l'Histoire de l'Islamisme* (trad. par Chauvin) 446.

[2] Vámbéry, *Wanderungen und Erlebnisse in Persien*, 154; E. G. Browne, *A Year amongst the Persians* 21, n. 1.

[3] Jâḳût iv, 176, 7.

[4] Ḳazwînî, ed. Wüstenfeld ii, 297.

niten hochgeachteten Chalifen.[1] Diese den verehrten Namen entgegengebrachte Geringschätzung und Gehässigkeit[2] hat einmal ein eifriger sunnitischer Gottesgelehrter in Ḳazwîn, Aḥmed b. Ismâ'îl al-Ṭâlikânî (st. 590) damit vergolten, dass er den Regenten zu der Massregel überredete, den hervorragenden Schî'iten der Ortschaft die Namen der beiden Chalifen in die Stirn einbrennen zu lassen.[3]

Ganz besonders hat sich im Machtgebiet der Fâtimiden der Hass gegen die Namen Abû Bekr und 'Omar kundgegeben. Die Beschimpfung der ‚Genossen' bildete einen beliebten Gesprächstoff der gesellschaftlichen Kreise ihrer Umgebung.[4] Die ismâ'ilitische Lehre, welche die Basis der fatimidischen Herrschaft bildet, übertrifft die der gemässigten Schî'iten in der Erhöhung der alidischen Nachkommenschaft. Im selben Verhältniss steigert sich bei ihnen die Herabwürdigung der Gegner. ‚Die drei Frevler' — unter diesem Ausdruck werden die drei ersten Chalifen zusammengefasst[5] — ‚die Wurzeln der Ungerechtigkeit und das Endziel der Heuchelei und die Zweige des Unglaubens und seine Vertheidiger',[6] die sich auch in manchem traditionellen Satz allegorisch angedeutet

---

[1] Damîrî s. v. بغل I, 178 oben. Die Kehrseite dieses Vorgehens zeigt der zur Zeit des Kerbelâkampfes lebende Dichter Abu-l-Ǵanûb Sallâm, der sich unter den Gegnern des Ḥusejn befand; er gab einem Lastkamel den Namen Ḥusejn, Ibn Durejd 245, 2.

[2] Wie der Parteihass im Orient an der fanatischen Verfolgung von Personennamen Genugthuung findet, dafür bietet al-As'aṯ al-Chuzâ'î, als Statthalter der afrikanischen Provinz unter den ersten 'Abbâsiden ein Beispiel. Als sich die Bevölkerung gegen ihn auflehnte, liess er Alle tödten, die Namen führten wie Mu'awija, Sufjân, Merwân oder andere, die irgend omajjadischen Klang hatten; die andere Namen hatten, wurden verschont; Belâḏôrî, ed. DE GOEJE, 232.

[3] Ḳazwîn III, 269. [4] 'Oumâra du Yémen, ed. H. DERENBOURG (Paris 1897) I, 44.

[5] Ich entnehme einige Beispiele dem isma'ilitischen Werke Ta'wîl al-zakât (Leidener Hschr. Amîn, nr. 248; s. über dieses Buch DE GOEJE, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides,* 2. Ausg. [Leide 1886], 169—171); fol. 74: فى ايّام الظَّلَمَة الثلثة بعد وفاة الرسول وابتزازهم; ibid. 86: جاهِد الظَلَمة الثلثة حقّة وجلوسهم مجلسه. Schî'iten beziehen ظَلوما im Koran 33, 72 auf 'Omar, Śahrastânî 135, 12.

[6] Ta'wîl al-zakât, fol. 386: وهم الثلثة اصل الظلم وبدايته وآخــــــر (cod. واسر) النفاق وغايته وشعب الكفر وحاميته (cod. وحامته).

finden.[1] Unter diesen drei ‚Frevlern‘ sind es besonders die ersten zwei, die sie ‚die Grundpfeiler des Frevels‘ nennen, die in treuloser Weise die dem ʿAlî gelobte Treue brachen;[2] der ‚erste und der zweite Frevler‘, wie sie gewöhnlich die beiden ersten Chalifen nennen[3] und im Ǵibt und Ṭâǵût des Korans (4, 54) benannt finden, deren böser Geist sich zur Zeit jedes Propheten, seines Stellvertreters und jedes rechtmässigen Imams verkörpert, gleichwie die Seele des letzteren von Generation zu Generation in die Körper der legitimen Nachfolger wandert.[4]

---

[1] fol. 275: وقد جاءت الرواية عن رسول الله صلعم انّه تزوّج اثنتى عشرة امراة ومات عن تسع اشارة الى ان نقباءه الاثنى عشر ثلثة يمرقون عنه ويخالفون عليه ويرتكبون الفاحشة الّا التى اوجب عليها اضعف العذاب عليهم وهم الثلثة الظَلَمة لعلىّ فى غَصْبهم حقّه وانكارهم منزلته وقد كانوا تعاهدوا فى ايّام الرسول وعقدوا ما بينهم بيعته على انهم لا يجمعون النبوة والوصيّة فى بيت واحد لحقدهم على الوَصِىّ وحسدهم له.

[2] Ibid. fol. 160: الاثنان اللذان [هم] اساسا الظلم وأتيا بالفاحشة فى الدين وانكرا منزلة الوصىّ الامين ونقضا عهده الماخوذ عليهما يوم الغدير بعد ان سلّما عليه بامرة المؤمنين فكان ذلك منهما فاحشة ومنكرًا.

[3] Ibid. fol. 416: احد الظلمة وهو اوّلهم, Abû Bekr; ibid. fol. 417: الظالم الثانى, ʿOmar; vgl. Ibn Ḥaǵar al-ʿAsḳalânî, al-Durar al-kâmina (Hschr. der Hofbibliothek, Mixt. nr. 245) II, fol. 281b: علىّ بن ابى الفضل بن محمّد ابن حسين الحلبى الرافضىّ قدم دمشق فأظهر الرفض وجاهر به حتّى دخل جامع الاموىّ رافعًا صوته بسبّ اوّل من ظلم آل محمّد وكان الناس حينئذ فى صلوة الظّهر فاخذوه (cod. فاخذوا) بين يدى الشبلىّ فسأله مَن تعنى قال ابا بكر الصدّيق ثمّ رفع صوته فقال لعن الله فلانا وفلانا وذكر الخلفاء الثلثة الراشدين باسمهم وعطف عليهم معاوية ويزيد فكرّر ذلك فامر المالكىّ بضربه بالسّياط ولم يرجع وأُعيد عليه ذلك مرارًا وهو يُبالغ ما هو فيه من السبّ واللعن الصريح فحكم المالكىّ بسفك دمه وذلك فى تاسع عشر جمادى الاوّل (so) سنة ٥٥ فقُتل وحرق العامّة جسده وطيف برأسه.

[4] Ta'wîl al-zakât, fol. 318: وقد سمّاهم الله عزّ وجلّ فى كتابه بالجبت والطاغوت فاوّل الظلمة الجبت والثانى هو الطاغوت وهو الشيطان وهما فى دور كلّ ناطق وفى عصر كلّ اساس وزمان كلّ امام لا يخلو عصر ولا زمان منهما يتبدّلون فى الاجسام والصور الخبيثة كما يتبدّل الائمّة فى الاجسام الطيّبة اللطيفة.

Bei diesem Hasse gegen die ersten Träger der Chalifenwürde wird es begreiflich, dass sich der Fanatismus der Anhänger dieser Richtung in gesteigertem Masse auch gegen die Namen der gehassten Personen wendet.

Beweise hiefür sind in der Litteratur reichlich erhalten. Zur Zeit des Korangelehrten Abû Bekr Muḥammed al-Menînî (342—426) gab es ausser ihm in Syrien niemand, der es gewagt hätte, jene Kunja zu führen, ‚aus Furcht vor den Aegyptern'.[1] Um dieselbe Zeit[2] kam der andalusische Traditionsgelehrte al-Walîd b. Bekr b. Machlad al-ʿOmarî (st. in Dinawer 392) auf seiner ausgedehnten Ṭalabreise nach dem fatimidischen Nordafrika. Er war gezwungen, seinen Beinamen العُمَرى für die Zeit seines Aufenthaltes in diesen Landen in الغُمْرىّ (nicht الغُيْرى wie bei WÜSTENFELD) zu verändern, und tröstete sich über diese Täuschung damit, dass er nach der Rückkehr in seine Heimath den Punkt über dem Buchstaben ʿAjn wieder in Ḍamma verändern werde.[3] Abû Saʿd al-Samʿânî (st. 562)

---

[1] Jâḳût IV, 674, 17. [2] Ibn Baškuwâl, ed. CODERA, nr. 1295: كان دخل بلاد افريقيّة ومصر ايّام التشريق. Diese letzte Zeitangabe bedeutet im maghribinischen Sprachgebrauch: die Herrschaft der Schîʿiten (eigentlich der Morgenländer); s. DOZY, *Supplément* s. v. شرق I, 751[b]. Es möge bei dieser Gelegenheit auch noch auf eine andere theologische Bedeutung des Ausdruckes تشريق hingewiesen werden. Man versteht darunter die ketzerische Art, statt der gesetzlichen Kaʿba-Ḳibla, die Richtung gegen Jerusalem als Ḳibla zu benutzen. Diese Abweichung von der herrschenden Sunna wird einigen Spaniern zugeschrieben; z. B. dem Astronomen in Cordova Muslim b. Aḥmed al-Lejṯî (st. 295) وكان مولعًا بالتشريق ولذلك كان يقال صاحب القبلة, Ibn al-Faraḍî, nr. 1418. Vgl. Ṣâʿid b. Aḥmed al-Andalusî, Kit. Ṭabaḳât al-umam (Abschrift in der Bibl. der *DMG.*) fol. 46[b], Maḳḳarî II, 255; ferner von einem Anhänger des ketzerischen Philosophen Ibn Masarra, Muḥammed b. Aḥmed al-Chaulânî (st. 380): وكان مولعًا بالتّشريق فى صلاته, Ibn al-Faraḍî, nr. 1359. In diesem Zusammenhang darf die Notiz erwähnt werden, dass der Dichter Jezîd b. Mufarriġ (Enkel des Sejjid al-Ḥimjarî) als Strafe dafür, dass er den Abbân b. Zijâd b. abîhi und seine Familie rücksichtslos verhöhnte, dazu verurtheilt wurde, dass ihm beim Gebete die Kaʿba-Ḳibla verwehrt und er angewiesen werde, sich gegen Osten, als Ḳibla der Christen zu wenden: أن لا يتركوه يصلّى الّا الى قبلة النصارى الى المشرق Aġ. XVII, 59, 7; Chiz. ad. II, 514, 8 v. u.

[3] Ṭab. Ḥuff. XIII, nr. 53: هو عُمَرى ولكنّه دخل افريقيّة وبها دولة الروافض فبقى ينقط العين فيقول اذا رجعتُ الى الاندلس جعلتُ النقطة التى على العين ضمّةً.

erzählt von seinem Lehrer, dem Grammatiker Abu-l-Barakât 'Omar b. Ibrâhîm al-Jezîdî, der selbst von 'alidischer Abstammung war, dass er Gefahr lief, in dem Nuṣejrierneste[1] Ḥadîṯa am Euphrat wegen seines Namens 'Omar von der fanatischen Bevölkerung ermordet zu werden.[2]

Allerdings sind solche Aeusserungen des schî'itischen Fanatismus nur unter den Angehörigen der extremen Richtungen des vielverzweigten Bekenntnisses vorgekommen. Die gemässigte Schî'a ist bei aller theoretischen Verdammung des Andenkens der ersten Chalifen bis zur Verfolgung ihrer blossen Namen nicht vorgedrungen. Im allgemeinen hat sich ihr Hass immer mehr auf jene Herrscher concentrirt, von denen die Geschichte des Islam die wirkliche Verfolgung der 'alidischen Prätendenten nachweist: die Dynastie der Omajjaden und zum Theil auch die der 'Abbâsiden, deren Regierungsacte den Stoff für die 'alidischen Martyrologien boten. Die hierauf gerichtete schî'itische Geschichtsbetrachtung kann man in bündiger Weise in einem beachtenswerthen Sendschreiben finden, das ein hervorragender Anhänger dieses Bekenntnisses, Abû Bekr al-Chwârizmî, an die Schî'itengemeinde von Nîsâbûr gerichtet hat.[3] Nur sehr flüchtig berührt er in seiner Uebersicht der Schicksale der 'alidischen Familie die Rechtsberaubung der Fâṭima und ihrer Söhne; er nennt dabei die Namen der Chalifen gar nicht. Das Schwergewicht seiner speciellen Schilderungen fällt auf die omajjadischen Verfolgungen.

Dies bedeutet aber nicht so viel, dass das gemässigte Schî'itenthum (wie etwa ihr versöhnlichster Flügel: die Zejdijja[4]) mit den Thatsachen des dem Regierungsantritte des 'Ali vorangehenden Chalifates vollen Frieden gemacht habe. Wenn es auch seine Unduld-

---

[1] Der Sectenname نُصَيْرِىّ gilt nicht bloss von den schî'itischen Ġulât in Syrien und Mesopotamien, sondern wird zur Fâtimidenzeit in Aegypten von treuen Anhängern der fâtimidischen Sache gebraucht; hiefür habe ich im *Archiv für Religionswissenschaft* 1901, 91 einige Daten beigebracht.

[2] Bei Jâḳût ii, 223, 18 ff.

[3] Rasâ'il al-Chwârizmî (Stambul 1297) 130—139.

[4] Vgl. ihr Verhalten gegenüber dem Andenken der ṣaḥḥâba, Einleitung zum Leidener Cod. Amîn, nr. 611 bei Landberg, *Catalogue* 169.

samkeit nicht (wie die Ismâ'iliten) auf die Namen der Chalifen ausdehnt,[1] bleibt ihr Andenken noch immerhin genug ausdrücklich ein Gegenstand arger Schmähungen. Für die Erziehung in der schî'itischen Gemeinschaft ist beispielsweise die Nachricht charakteristisch, die ein Freund des Makamendichters Bedî' al-zamâm al-Hamadânî (iv. Jahrh.) aus Herât mitbrachte. Dort stimmten schî'itische Jungen auf der Strasse einen Gassenhauer an mit dem Texte: ‚Fürwahr, Muḥammed und 'Alî haben Tejm (den Stamm des Abû Bekr) und 'Adî (den Stamm des 'Omar) verflucht.'[2] Die Schî'iten halten diese beiden Stämme — so sagt es al-Sejjid al-Ḥimjarî in einem Gedicht, in dem er den 'abbâsidischen Thronerben gegen sie aufhetzt — für die schlechtesten Geschöpfe Gottes am Anfang und am Ende.[3] Will man daher den Chalifen Abû Bekr herabsetzend erwähnen, so nennt man ihn den Tejmiten: التّيميّ.[4]

II.

Es giebt jedoch bei den Schî'iten noch stärkere Spottnamen für die dem 'Alî vorangehenden drei Chalifen.

Wir haben bei früherem Anlass[5] bereits darauf hingewiesen, dass dem 'Alî als muthigem Kämpfer (الكرّار)[6] 'Otmân — der Sohn der Arwâ[7] — als feiger Flüchtling (فرّار)[8] gegenübergestellt wird,

---

[1] Man sehe nur die vielen 'Omar unter den schî'itischen Theologen in Ṭûsî's *List.* (Allerdings sind die Abû Bekr [370] viel seltener.) Beliebt ist aber der Name keinesfalls; man vgl. die interessante Mittheilung Aǵ. vii, 8 unten und besonders 9, 4 ff.

[2] al-Hamadanî, Rasâ'il (ed. Stambul 1298) 183: ورجع صاحبى آنفا من هراة فذكر انّه سمع فى السوق صبيّا ينشد ان محمّدا وعليّا لعنا تيما وعديّا.

[3] Aǵ. vii, 9, 12: شرّ البريّة آخرا ومقدما vgl. ibid. 18, 2.

[4] Aǵ. ibid. 8, 12. [5] *Muh. Stud.* ii, 122—124.

[6] *Abhandlungen zur arab. Phil.* ii, Einl. lxxvi; vgl. de Goeje, *Mémoire sur la Conquête de la Syrie*[2] (1900), 8.

[7] Aǵ. vii, 24, 11.

[8] Die Flucht des 'Otmân ist eine Thatsache, mit der sich auch gutsunnitische Leute auseinandersetzen müssen. Sie beziehen darauf Sure 3, 149: ‚Fürwahr, diejenigen unter euch, die den Rücken wandten als die beiden Schaaren zusammentrafen, die hat der Satan straucheln lassen, durch etwas, was sie sich angeeignet

ein Epithet, das bei den Arabern selbstverständlich als sehr schimpflich galt. Salama b. Hiśâm al-Machzûmî, dem vor der Schlacht bei Mu'ta bange wurde und der daher nach Medina zurückkehrte, traute sich seither niemals beim öffentlichen Ṣalât zu erscheinen, weil die Leute bei seinem Erscheinen ihm und denen, die mit ihm giengen, entgegenriefen: ,O Flüchtlinge, ihr seid schön davongelaufen, auf dem Wege Gottes.'[1] Diesen Namen gaben nun die Schî'iten dem 'Otmân als ständiges Epitheton, um ihn dem heldenmüthigen 'Alî entgegenzustellen.[2] Sie nannten ihn auch mit dem Spottnamen نَعْثَل, d. h. ,langbärtiger, schwacher Greis'.[3]

Auch dem Abû Bekr und 'Omar haben die Schî'iten ähnliche Spottnamen ertheilt. Jener heisst bei ihnen حَبْتَر, d. h. Knirps,[4] dieser الدُلام oder الأَدْلَم, eine — wie dies bei den arabischen Farbennamen häufig zu bemerken ist[5] — etwas vage Farbenbezeichnung, die bald als tiefroth,[6] bald als schwärzlich (wenn auch nicht als ganz schwarz)[7] bezeichnet wird. Diese Spottnamen treten vollends an die Stelle der Eigennamen der Chalifen. In einer schî'itischen Lossagungsformel von den nach ihrer Ueberzeugung unrechtmässigen Chalifen:

---

haben. Gott aber hat ihnen vergeben. Denn Gott ist sündenvergebend und mild.' Siehe die Beziehung Usd al-ġâba II, 314 ult.

[1] Usd al-ġâba II, 341: يا فرّارين فررتم فى سبيل الله.

[2] Vgl. Nöldeke, *ZDMG.* LII, 31.

[3] Von 'Âjiśa wird berichtet, dass sie zur Ermordung des 'Otmân mit den Worten angereizt habe: اُقْتُلوا نعثلا فقد كفر. Al-Fachrî (ed. Ahlwardt) 105, 2. — Mit Bezug auf einen alten schî'itischen Parteimann, Sâlim b. Abî Ḥafṣa, der von al-Śa'bî verdächtige Ḥadîte überlieferte, wird erzählt: وقال حسين بن علىّ الجعفىّ رأيت سالم بن ابى حفصه طويل اللحية احمق وهو يقول لبّيك قاتل نعثل لبّيك مهلك بنى اميّة لبّيك, Mîzân al-i'tidâl I, 328.

[4] Aġ. VII, 78, 10 finden wir die Kunja ابو حبتر für 'Abd al-Raḥmân b. Azhar; es giebt auch einen Stamm بنو حبتر Ibn Durejd 278, 11, aber die Nisba عائذ بن سعد الحبترىّ in Usd al-ġâba II, 235, 6 v. u. ist verschrieben aus الجسرى vgl. ibid. III, 97, 6 v. u., wo die richtige Lesart zu finden ist.

[5] Vgl. zuletzt Schulthess, *Homonyme Wurzeln im Syrischen* 48, Anm. 11.

[6] Vgl. die Lexx. — Ibn al-Sikkît 231, 3: والأدلم الشديد الأُدمة.

[7] Vgl. die Zusammenstellung لكأنّى برجل أدلم اسود Ibn Hiśâm 954, 1. — Bei Jâkût II, 581 ult. ist حدّ in جدّ zu corrigiren.

شهِد الإلهُ بأنّنى متبــرّئ * من حَبْتَرٍ ومن الدّلامِ ونَعْثَلا

d. h. ,Gott ist mein Zeuge, dass ich mich von Abû Bekr, ʿOmar und ʿOtmân lossage‘.[1]

Wenn nun der auf ʿOmar angewandte Spottname, namentlich im Sinne der ersteren Erklärung der Farbenbezeichnung *adlam* (tiefroth), einige Begründung auch in den Schilderungen findet, die uns die Ueberlieferung der Historiker von seiner Gesichtsfarbe bietet,[2] so finden wir in der Schilderung der körperlichen Beschaffenheit des Abû Bekr kaum etwas, was seine spöttische Bezeichnung als *ḥabtar* rechtfertigen könnte. Er wird als mager, mit gebeugter Körperhaltung, aber nie als im Wuchse zurückgeblieben geschildert;[3] vielmehr giebt man ihm geradezu das gegentheilige Attribut eines طُوال oder حَسَن القامة.[4]

Das allem Anscheine nach verlorene Werk des ʿAlîden Aḥmed b. ʿAlî al-ʿAḳîḳî (im achten Gliede Nachkommen des Ḥusejn) über die ,Schmähungen der beiden Männer und der beiden Frauen‘, das noch al-Ṭûsî in directer Ueberlieferung kennen lernte,[5] wird wohl auch die Elemente der Ausbildung dieser Spottnamen enthalten haben, von denen wir wohl frühere Beispiele besässen, wenn die Parteipoesie der Schîʿiten in älterer Zeit nicht Gegenstand der Unterdrückung und Verfolgung gewesen wäre.[6] Ausser den schîʿitischen

---

[1] In dem weiter zu erwähnenden Buch des Neǵefî 7.

[2] شديد الأدمة Jaʿḳûbî, ed. HOUTSMA II, 185, 14; آدم Masʿûdî, Tanbîh 289, 10; تعلوه حمرة Ṭab. I, 2730, 4. 8.

[3] Jaʿḳûbî, ed. HOUTSMA II, 157, 3.

[4] Ṭab. I, 2132. Masʿûdî, Tanbîh 286, 13. In einer judaeo-persischen Daniel-Apokalypse aus dem XII. Jahrhundert, wird unter den unmittelbaren Nachfolgern Muḥammeds der eine als hochgewachsen (بلند), der andere als von kleiner Statur und hässlichem Antlitz (باليش كوتاه ورويش زشت بود) geschildert; ed. DARMESTETER in *Mélanges Renier* (Paris 1887), 410, 7—9.

[5] *List of Shyʿa books,* ed. SPRENGER, nr. 68: كتاب مثالب الرجلين والمرأتين. Die ,beiden Männer‘ sind gewiss Abû Bekr und ʿOmar; ,die beiden Frauen‘ wohl Hind und ʿÂjiša.

[6] S. meine Notiz in *ZDMG.* L, 490, Anm. 2. Vgl. Abu-l-faraǵ al-Iṣfahânî, Maḳâtil al-Ṭâlibijjîna 152: وقد رثى الحسينَ بن علىّ جماعة من متأخّرى الشعراء

Dichtungen einiger auch durch ihre sonstige poetische Bethätigung hervorragender Dichter ist uns nur sehr wenig aus diesem Gebiete errettet worden. Wie verschwindend wenig (s. Index Aġânî s. v.) ist uns z. B. von Ǵa'far b. 'Affân bekannt, der vorzugsweise als ‚Dichter der Schî'a' bezeichnet wird.[1] Unter Hârûn al-raśîd muss Manṣûr al-Namarî seine schî'itische Gesinnung aus seinen Gedichten verbannen und erst aus seinem Nachlass erfährt der ergrimmte 'Abbasîde, dass sein Ruhmesdichter es mit der 'alidischen Gegenpartei gehalten hatte. Mit dem Namen Hârûn, dessen Träger er rühmte, soll er eigentlich den 'Alî gemeint haben,[2] den eine Tradition den Hârûn des Propheten nennt.[3] Von einem Dichter des IV. Jahrh., 'Alî b. 'Îsâ al-Sukkarî (st. 413) erfahren wir, dass man ihm den Ehrennamen ‚Dichter der Sunna' (śâ'ir al-sunna) zuerkannte, weil er viel Lobgedichte zu Ehren der ‚Genossen' verfasste, und in seinen Werken den Schî'itendichtern entgegentrat, deren Poesien sich die Schmähung der Genossen zum Ziele setzten.[4] Von solchen Gedichten hat sich aber fast nichts erhalten. Hatten sie doch einen Inhalt, auf dessen offene Verbreitung das sunnitische Gesetz die Todesstrafe verhängt.[5] Sie hatten nicht die Möglichkeit, sich in der herrschenden Litteratur des Islam offen zu behaupten. Selbst ein Sammler von so entschieden

---

.... وامّا ما تقدّم فما وقع الينا شىء رُثِى به وكانت الشعراء لا تقدم على ذلك مخافة من بنى اميّة وخشية منهم.

[1] Ibn Durejd 229, 9: جعفر بن عفّان المكفوف شاعر الشيعة.

[2] Diese Einzelnheiten schöpft al-Ḥuṣrî, Zahr al-âdâb ('Iḳd[1]) II, 271 aus Mittheilungen des Ǵâḥiẓ. An dieser Stelle wird der Dichter Abû M. genannt.

[3] Al-Murtaḍâ, Ġurar al-fawâ'id (ed. Teheran) 355: Marzubânî auf Ǵâḥiẓ zurückführend: قال كان منصور النمرىّ ينافق الرشيد ويذكر هارون فى شعره يُريه انّه من وجوه شيعته وباطنُه ومراده بذلك امير المومنين علىّ عليه السلام لقول النبى صلعم انت منّى بمنزلة هارون من موسى. (Ueber letzteres vgl. *ZDMG*. L, 119; dazu Ibn Hiśâm 897, 8.)

[4] Ibn al-Aṯîr (Bûlâḳ[1]) IX, 123, ad ann. 413: اكثر مدح الصحابة ومناقضات شعراء الشيعة.

[5] Die Tradition über سبّ الصحابة, B. Manâḳib al-aṣḥâb, nr. 6 und die Commentare. Vgl. auch *Beiträge zur Literaturgesch. der Śî'a und der sunnitischen Polemik*, 19. Die biographischen Werke bieten viele Beispiele über die Vollziehung der Todesstrafe; vgl. Ibn Ḥaǵar oben 323, Anm. 3.

schî'itischer Gesinnung, wie es der Verfasser der Aġânî war, trägt Bedenken, in seinem Werke Stellen zu reproduciren, die der regierenden Partei gar zu anstössig erscheinen konnten.[1] Nur manche Bruchstücke werden in den biographischen Werken citirt, um die ketzerische Gesinnung der Verfasser zu erweisen.[2]

Seitdem das Schî'itenthum sich als selbständiges religiöses Gemeinwesen im Islam behauptet, sind auch für diese Dichtungen günstigere Verhältnisse eingetreten. Besonders die Klagelieder über Ḥusejn[3] und die Kerbelâ-Märtyrer boten den schî'itischen Dichtern reiche Gelegenheit, ihren gehässigen Gefühlen gegen die drei Usurpatoren freien Lauf zu gönnen. Dabei war auch die Gelegenheit gegeben, jene Schimpfnamen anzuwenden, deren wir oben erwähnten.

Hiefür ist uns eine beträchtliche Sammlung von Beispielen erhalten in einem für die Kenntniss der schî'itischen Legende sehr lehrreichen Buch des Fachr al-dîn Aḥmed al-Neġefî unter dem Titel المنتخب فى المراثى والخُطَب, verfasst im J. 1148 d. H. Dieses in der schî'itischen Welt unter dem Namen البياض الفخرى bekannte Werk, von dem Mirza Moḥammed Śîrâzî in Bombay 1311 eine lithographirte Ausgabe veranstaltet hat,[4] darf aus dem Gesichtspunkte des Studiums des Schî'itenthums auch deshalb Aufmerksamkeit beanspruchen, weil es in jedem Meġlis, ganz abgesehen von eingestreuten anonymen Gedichten, die auf das Martyrium bezüglichen

---

[1] Vgl. NÖLDEKE, *ZDMG.* LII, 16, Anm.

[2] Z. B. in der Biographie des Ḥanbaliten Sulejman b. 'Abd al-Ḳawî al-Ṭaufî (st. Hebron 716), der auch ein polemisches Werk in schî'itischem Sinne (العداد الواصب على ارواح النواصب) verfasste: وكان فى الشعر إلذى نسبوا اليه ممّا صرّح بالرفض قوله

كم بَيْنَ مَن شُكَّ فى خلافته * وبين مَن قيل انّه اللّـــــهُ

Ibn Ḥaġar al-'Asḳalânî, l. c. II, fol. 34[b].

[3] Aber es giebt von gemässigter schî'itischer Seite auch Ḥusejn-Gedichte, in denen solche polemische Reflexionen vermieden werden; vgl. z. B. solche Gedichte in Śirwânî, Ḥadîḳat al-afrâḥ (Bûlâḳ 1282) 111. 112. Der Verf. selbst setzt dem Namen des Jezîd sein لعنه الله nach, 167, 17.

[4] Am Rande die Schrift مقاتل الطالبيّين vom Verfasser der Aġânî. Die Ausgabe enthält nur den 1. Theil (10 maġlis) des auf 20 maġâlis angelegten Buches.

poetischen Producte von schî'itischen Dichtern der verschiedensten Zeitalter enthält, und durch diese zahlreichen Proben als schî'itische Marâṯî-Anthologie gelten kann.[1] Unter den 19 mit Namen genannten Dichtern, von denen das Buch des Neǵefî zumeist je mehrere Stücke bringt, und die nach Art der schliessenden استشهاد-Strophe der Zaǵal-Gedichte, ihre Namen in der Regel im letzten zumeist eine subjective Empfehlung des Dichters an die trauernden Hörer enthaltenden Passus kundgeben,[2] finden wir auch den Sejjid Ḥimjarî mit einer Trauer-Ḳaṣîde auf 'ajn,[3] deren Echt-

---

[1] Viel Material enthält auch die Sammlung طوفان البكاء von Muḥammed Ibrâhîm al-Ǵauharî aus Merw (Teheran 1267).

[2] In folgender Weise (14):

و انا ابن حمّاد وليّكم الذى لم يرض غيركم ولم يتولّى

,ich halte mich fest an den Strick eures Schutzes, ob nun die Zeit kurz oder lang sei;
ich bin einer, der euch liebt, o meine Herren, dadurch hoffe ich Gunst und Lohn zu erlangen;
nach einem Gebet für Muḥammed, so lange die Taube girrt' u. s. w.

Schon 'Umâra al-Jemenî übt diese Gewohnheit, seinen Namen in die letzte Zeile seiner Elegie über die zerstörten Fâtimidenschlösser und den Ruin der Fâtimidenherrschaft zu setzen (ed. Derenbourg 328: عُمارة قالها المسكين الخ), und auch in andere poetische Gattungen ist diese Art der Bekennung der Verfasser eingedrungen. In den mystischen Ḳaṣîden des 'Abd al-Karîm al-Ǵîlî (st. 767) nennt sich der Verfasser häufig in derselben Weise am Schluss der Gedichte (Al-insân al-kâmil, Kairo 1316, II, 42). Aelter scheint jene Art der Bekundung der Verfasser zu sein, ihren Namen an den Anfang der Gedichte zu setzen. Alte Beispiele dafür sind Ibn Hišâm 349, 1 (يقول ابو قيس), Usd al-ǵâba v, 304 (يقول ابو مُكْعِت) am Eingang der betreffenden Gedichte. Diese Art hat sich besonders auch in die volksthümliche Poesie eingebürgert; dafür kann man in den bei Ibn Chaldûn (Muḳaddima, ed. Bûlâḳ, 511—515) mitgetheilten populären Gedichten eine Reihe von Beispielen finden, so wie auch bei Ibn Saudûn (Nuzhat al-nufûs wa-muḍḥik al-'abûs, lith. Kairo 1280) 23—26 die Anfänge: يقول علىّ وهو ابن سودون الخ. Neuere Beispiele in Landberg, *Arabica* III, 48, 81 und Socin, *Centralarab. Dîwân* 72, 1; 77, 1; 100, 1; 109, 12; 110, 24. 32. Zuweilen findet sich die Namenangabe am Anfang und am Schluss, ibid. 109, 7 [1. 11]. 19. 37.

[3] Sein Name im Schlussverse 159:

الحميرىّ مادحكم لم يزل * ولو يقطّع اصبع اصبع

heit wohl manchem Bedenken Raum gibt.[1] Das Gedicht wird aber in schîʿitischen Kreisen sehr hoch gehalten. Der Prophet selbst — so sagen sie — habe empfohlen, es auswendig zu lernen und fleissig zu recitiren: jenen, die dies thun, sei das Paradies verbürgt.[2]

Ein herrschender Charakterzug dieser Gedichte ist neben der Trauer um das Schicksal des Ḥusejn und der anderen ʿalidischen Märtyrer, der ungezügelte Grimm gegen jene, welche die heilige Prophetenfamilie um ihr angeborenes und ererbtes Recht betrogen haben. Dieser Grimm kommt häufig[3] in den gehässigsten Flüchen gegen die alten Chalifen, gegen die Omajjaden und ihre Helfer zum Ausbruch. Der richtige Schîʿite betrachtet das Ausstossen dieser Flüche als religiöse Pflicht, ihr Unterlassen als religiöses Versäumniss.[4] ‚Ihre Verfluchung ist ein festgewurzelter Grundsatz der Religion' und der Rechtgläubige sagt sich los nicht nur von der Gemeinschaft jener Ruchlosen, sondern auch von allen Schîʿiten, die diesen Fluch von ihnen abwenden möchten. Sie unterlassen es nicht, den verhassten Namen die Fluchformel beizusetzen.[5] Freilich dehnen sie in der Regel diesen Gebrauch auf die ersten Chalifen nicht mehr aus. Aber die Dichter des Neǵefî gehen darin weiter.

Dies kann uns eine hier folgende Probe aus einem Gedicht des Mufliḥ al-Ṣajmarî zeigen (Neǵefî 71):

ألا لَعَنَ اللهُ المُهَيْمِنُ حَبْتَـــرا * وابنتَه[6] تعدادَ ما الله يعلـــــم
وبعدهما فالعن دُلامًا ونَعْثَـــــلا * وهِنْدًا ونُغْلَيْها[7] ومن مال معهم

---

[1] Eine Monographie über al-Sejjid al-Ḥimjarî und die Sammlung seiner Gedichte bei Ṭûsî, *List of Shyʿa Books*, nr. 37 (22, 3).

[2] Neǵefî 159 sagt der Prophet: احفظ هذه القصيدة ومُرْ شيعتنا بحفظها وعلّمهم انّ من حفظها وأدمنَ قراءتها ضمنت له الجنّة على الله.

[3] Besonders stark in einem Gedicht des Abu-l-Ḥusejn b. Abî Saʿîd, ibid. 231.

[4] Nach dem Grundsatz: ومن نهى عن لعن الملعون فملعون, Ǵâḥiẓ, bei VAN VLOTEN Les Hachwia et Nabita 21, 1 (*Actes du* XI[e] *Congrès intern. des Orientalistes* — Paris 1897 — III. Section, 119).

[5] يزيد بن معاوية عليهما اللعنة auch in dem von HUART herausgegebenen Kitâb al-bad' wal-ta'rîch I (Paris 1899), 17, 3.

[6] D. h. ʿÂjiša.

[7] Der nachmalige Chalife Muʿâwija und sein Bruder ʿOtba b. Abî Sufjân, der

وألْعَنُ مروانًا وآلَ أميّـــــــة * كذاك دَعِيَّ العاصِ[1] فهو المزنّـــم
ولاتَنْسَ آبا موسى وضاعِفْه لَعْنَةً[2] * ومَن قد رَضَى بانّه يتحكّـــم[3]
بَرِئتُ الى الرحمٰن ثمّ محمّـــــدٍ * وحيدرةٍ وابْنَيْهِ والأمّ مِنْهــــم
ومَن دانَ فى اقوالهم وفعالهـــم * ومِن كلّ شِيعِيٍّ نَفَى اللّعنَ عنهم
فلَعْنُهم للدِّين اصلٌ مؤصّـــــل * ودينٌ بلا أصلٍ فذاك يُهَـــدّم

Wir beobachten hier zugleich die Anwendung der oben erwähnten Spottnamen der drei Chalifen. Dieselben kommen in diesen Gedichten ungemein häufig vor. Zur Charakteristik dieser schî'itischen Poesie dürfen wir wohl hier einige als Proben anschliessen.

Von demselben Mufliḥ al-Ṣajmarî[4] in einer poetischen Schilderung, wie Abû Bekr, der durch vermeintliches iǵmâ' den Chalifensitz einnimmt, das Erbe der Fâṭima unterschlägt, und nicht auf die Bitten der Prophetentochter hört (75):

. . . . * فقالوا لنا ان الصحابة اجمعوا
على حبتر ثمّ ارتضوه خليفة * فهل عاقل يرضى بهذا ويقنع
وفاطمة الزّهراء حازوا تراثها * عنادًا فجاءت حبترًا تتشفّع

und von Raśîd b. Sulejmân al-Ḥarîrî (33 unten):

فوالله ما أَرْدَى الحُسَيْنَ ورهطَهُ * وصيّرهم فَيْئًا يُحازُ ويُقْسَمُ
سوى حَبْتَر ثمّ الدّلامِ رنَعْثَلٍ * لأَنَّهُمُ فى كلّ ظُلْمٍ تقدّمـــوا

---

in der Kamelschlacht auf 'Âjiśa's Seite, und auch beim Schiedsgerichte in Dûmat al-ǵandal anwesend war, Usd al-ǵâba III, 360.

[1] Die Schî'iten verdächtigen in ihren maṯâlib (vgl. *ZDMG*. L, 490, Anm. 3) auch die legitime Abstammung des 'Amr b. al-'Âṣî; er gilt den Feinden der Omajjaden als زنيم, al-Maḥâsin wal-aḍdâd, ed. Van Vloten 156, 13, vgl. über die Unzüchtigkeit seiner Mutter ibid. 170, 8 ff. Bei Neǵefî 41 verhöhnt Arwâ bint al-Ḥâriṯ den 'Amr mit folgendem Anwurf: وانت يا ابن الباغية تتكلّم وامّك اشهر بغيّ بمكّة واقلّهم اجرةً وادّعاك خمسة من قريش فسُئِلَتْ أمَّك عن ذلك فقالت كلٌّ أتاها فانظروا أشبَهَهم به فألحِقوه به فغلب شبهُ العاص بن وائل جزّار قريش الأمِهم مكرا وانتنِهم خُبْرا.

[2] Synonym mit der in der alten Poesie häufig vorkommenden Fluchphrase, wie لَعَنَ (oder قبّح) اللهُ ثم ثَنَّى بلَعْن, z. B. Nâb. App. 41, 2. Günzburg 18, 7

[3] Abû Mûsâ al-Aś'arî als Schiedsrichter für Mu'âwija.

[4] Hier: ibn Ṣajmar.

Auch der Sejjid al-Ḥimjarî erwähnt die Chalifen unter denselben Namen in dem oben erwähnten von den Schî'iten hochgehaltenen Gedicht, dessen hieher gehöriges Stück hier in Uebersetzung folgt:[1]

,Die Menschen stehen am Tage der Auferstehung unter fünferlei Fahnen; von diesen sind vier der Verdammniss verfallen;

Die Fahne des (goldenen) Kalbes und ihres Pharao und des (in der Verführung) eilfertigen Sâmirî des Volkes;[2]

Eine Fahne, der Adlam ('Omar) vorangeht, ein verwerflicher Sclave, ein Dummkopf[3] mit verrenktem Handgelenk;[4]

Eine Fahne, der Ḥabtar (Abû Bekr) vorangeht, (ihr folgen Leute,) die Falschheit und Verlogenheit in die Welt gebracht;

Eine Fahne, der Na'tal ('Oṯmân) vorangeht, — möge ihm Gott keine kühle Ruhestätte gewähren.

Diese vier werden der Hölle anheimgegeben; es gibt für sie kein Emporsteigen aus ihrem Grunde.

Eine Fahne, der Ḥaidar ('Alî) vorangeht und sein Antlitz gleicht der Sonne, wenn sie aufstrahlt.'[5]

---

[1] Neǵefî 160.

[2] Vgl. Koran, Sure 20, 87 ff. — Die Vorstellung, dass Pharao die Ungläubigen am Tage der Auferstehung zur Hölle anführt, ist auf Sure 11, 100 gegründet. — Bei der Erwähnung Pharaos wird auch die Absicht mitgewirkt haben, dabei an die verhassten Omajjaden als Fahnenträger der zur Hölle Verdammten denken zu lassen. Ihre Gegner gaben ihnen (besonders den beiden Walîd) gerne den Namen Fir'aun, den man ihnen bereits in einem Ḥadîṯ durch den Propheten verleihen lässt (*Fragmenta*, ed. DE GOEJE 112). Einem Becher des Walîd b. Jezîd gab man wegen seiner Form den Namen زبّ فرعون, Aġ. v, 168. — Auch mit dem Sâmirî werden die Omajjaden verglichen, Baihaḳî, Maḥâsin, ed. SCHWALLY 70, 8.

[3] عبد لئيم لُكَعُ أَكْوَعُ. Nach einer Tradition bei Tirmiḏî II, 73: لا تقوم الساعة حتّى يكون اسعد الناس بالدنيا لُكَعُ ابن لُكَعَ, Usd al-ġâba v, 366 oben: يوشك ان يغلب على الدنيا لكع ابن لكع. Ueber die Bedeutung s. Chiz. ad. I, 408, Nawawî, zu Muslim III, 295, Zarḳânî, zu Muwaṭṭa' IV, 59.

[4] Attribut der Sclaven; vgl. Note zu Ḥuṭ. 85, 12.

[5] Vgl. RICHTER 5, 31ᵇ.

Beiträge zur Kenntnis der Valman-Sprache.[1]

A) Texte.

Von P. N. Spölgen S. V. D.

I. Erzählungen eines dreizehnjährigen Knaben.

A) Ein Holzstamm wird von unsern Jungen durch den Eitapé-Fluss in's Meer befördert.

Kibin kogo ńupol pie, kara van vul, kogo kekiye
Wir nahmen den Baum des Waldes, gingen in's Wasser, nahmen, legten

vago, koto, kíliel. Vul lapo vara. Kibin kükülŭ,
in's Schiff, fassten es, gingen nordwärts. Wasser grosses[2] kam. Wir zogen,

---

[1] Das Valman ist eine Sprache, die an der den Inseln Tumleo, Saliu und Ali gegenüberliegenden Küstenstrecke von Berlinhafen, Deutsch-Neuguinea, gesprochen wird. Einen Beitrag zur Kenntnis derselben hatte ich in der *Zeitschrift für Ethnologie,* 1900, p. 87 ff. veröffentlicht auf Grund der von dem früheren Missionar der Valman, P. Vormann S. V. D. gemachten Aufzeichnungen. P. Spölgen war der Nachfolger P. Vormann's auf dieser Missionsstation. Von seinem Eifer und seiner Geschicklichkeit wären noch manche wertvolle Beiträge zur Kenntnis der Sprachen von Neu-Guinea zu erwarten gewesen, aber kaum zwei Monate später, nachdem er mir die vorliegenden Beiträge übersandt, starb er unerwartet schnell am 2. März d. J. am Schwarzwasserfieber. Obwohl auch nach diesen Beiträgen P. Spölgen's noch manche Punkte in den Verhältnissen der Valman-Sprache dunkel bleiben, so habe ich mich doch entschlossen, sie zu veröffentlichen, da nämlich nach dem Tode P. Spölgen's die Station Valman aufgegeben worden ist und vielleicht überhaupt nicht wieder aufgenommen wird, und somit es jedenfalls noch Jahre dauern würde, ehe etwas über diese Beiträge Hinausgehendes mitgeteilt werden könnte. Den ersten Teil, die Texte, sammt ihrer Uebersetzung, hat P. Spölgen selbst fertiggestellt; den zweiten Teil, die Beiträge zur Grammatik, habe ich teils aus brieflichen Mitteilungen des Verstorbenen entnommen, teils durch die Bearbeitung der Texte gewonnen. Bezüglich der Schreibweise der Texte siehe den oben erwähnten Beitrag in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1900, p. 87.

P. W. Schmidt S. V. D.

[2] = Hochwasser.

kérie varau vor. Kibin kogo ńupol, kekiye vago peni. Kérisi
trugen ihn hoch. Wir nahmen den Baum, legten ihn Schiff in. Wir kochten

reis van ni. Kago reis. Eni kibin kago mbor. Kibin
Reis im Feuer. Wir assen Reis. Nun wir assen ihn ganz auf. (Als) wir

kago ago, käkälă vago. Konau vul lapo. Támalau vago
gegessen fertig, wir zogen das Schiff. Es kam Wasser grosses.[1] Tumleo-Schiff

vepin varau, ingles narau vokan. Kibin kíliel átago.
voraus ging, das englische kam nach. Wir gingen nordwärts an's Land.

Olun yara, olun yan, kôn nara.
Einige kamen, einige blieben, die Nacht kam.

B) Tanzfest in Anapest, einem Dorf der Insel Tumleo.

Pórukul Anapést. Sanár nan. Ri yara ago pórukul.
Tanzfest in Anapest. Mond(schein) ist. Sie kamen machen Tanzfest.

Kibin kanaren: Kibin koro kätä ri yákie pórukul Támalau. Ṅan
Wir sagten: Wir gehen sehen sie singen Tanzfest von Tumleo. Der Herr[2]

nanare: Ńopu, koro kätä nkalankál. Pórukul yákie ago,
sagte: Gut, wir gehen sehen ein wenig. (Als) das Tanzfest sie gesungen fertig,

ńanu narau.
die Sonne ging auf.

C) Erzählung einer Seefahrt.

Ri yäkälă vago, yan nkalankál, ńan pa-nonau narau
Sie ziehen das Schiff,[3] warten ein wenig, der Herr schon kommt, er steigt

nanan vago. Yanam yeneiki yogo vesi, yanam
hinauf, steigt hinab in's Boot. Die Burschen-Diener nehmen die Ruder, die Burschen-

yeneiki yarau vesi. Vago mon vin vurukûl. Táleo vanan.
Diener rudern. Das Schiff nicht versteht schnell zu gehen. Nordwest kommt.

Ri, táleo vanan, yäkälă vukul varau. Yekiye ṅesi olun,
Sie, Nordwest kommt, ziehen Segel hoch. Sie legen hin die Ruder einige,

yarau vesi olun; tu-yekiye ago yekiye olun, yäyaráu.
es rudern andere; nachdem sie hingelegt fertig, legen hin die anderen, (und) sie rudern (wieder).

[1] = Hochwasser.

[2] In diesem Fall der Missionar.

[3] sc. in's Wasser.

Yan, vago vurukûl. Táleo tu-ago, yogo vesi,
(So) bleiben sie, das Schiff geht schnell. Nordwest zu Ende, sie nehmen Ruder,

yaraú. Yóyolo vago tin van tiét. Ṅan noro nätä ńan
rudern. Sie binden das Schiff fest an der Brücke. Der Herr geht sehen den Herrn

Séleo, nánapi yíkiel viem. Yanam yan yapul.
von Seleo, er spricht Worte zwei. Die Burschen sitzen am Boden.

II. Erzählungen eines älteren Mannes.[1]

A) Verhalten der Valman beim Tode ihrer Angehörigen.

Valman nalma, yanyami nan tantan. Mogan nalma,
Ein Valman gestorben, sie begraben (ihn) im Sande. Der Gatte gestorben,

ťu vóruen; na nóruen, noga vóruen, ńan nalma.
die Gattin weint; der Sohn weint, die Tochter weint, (wenn) der Vater gestorben.

Ṅue valma, ńan nóruen, noga vóruen, na nóruen.
Die Mutter gestorben, der Vater weint, die Tochter weint, der Sohn weint.

Nigi nogo, várie miĕi, nogo ńoko, nogo yíkie,
Das Weib nimmt, zerschlägt die Töpfe, nimmt den Bogen, nimmt die Pfeile,

nogo tapu, nogo petir; kárakol nélie,
nimmt die rundgespitzten Pfeile, nimmt den Löffelspeer; das Beil nimmt sie,

potul ńuei, potul vul; nórue potu, nórue
hinunter in's Meer, hinunter in's Süsswasser; sie beweint den Betel, beweint

ťon, yórue anei etc., yapalo óbuto etc. Volapon
den Tjon,[2] sie beweinen den Pfeffer etc., ziehen aus die Obuto.[3] (Ist) Der ältere

nalma, vónulo nóruen, mue vóruen, ńue vóruen, ńan nóruen,
Bruder gestorben, der jüngere weint, Schwester weint, Mutter weint, Vater weint,

val nóruen, ayie nóruen, vaun nóruen, mani nóruen. — Vónulo
Onkel weint, ? weint, Neffe weint, Vetter weint. Der jüngere

[1] Der Mann sprach, wie man leicht ersehen wird, durchaus nicht fehlerfrei. Dass die Papuas beim Erzählen leicht in den *n*-Anlaut beim Verb hineingeraten, ist mir oft aufgefallen. Desgleichen, dass sie gefragt: *T'i noro* ‚du gehst?' einfach antworten: *Noro* ‚du gehst' statt des richtigen *moro* ‚ich gehe'. Aber ungefragt sagen sie stets: *Kum moro.* Dieser Mann sprach übrigens in einer gewissen Verlegenheit.

[2] Aus Sago bereitete Speise.

[3] Gemeinschaftlicher Name für Knollengewächse.

nan volápon yurur nalma, nau nalma, nárien nalma nan
und der ältere Bruder streiten sich tot, er schiesst (ihn) tot, schlägt tot mit

ńupol, nárien nan ŧakal, nárien, nárien nta vi,
einem Baum, schlägt mit Buschmesser, schlägt, schlägt hier auf die Hände,

nárien móto, nárien ŧekûl nalma, nárien yameiki. — Na
schlägt in den Nacken, schlägt die Augen tot, schlägt auf die Nase. Sohn (und)

ŧu yurur, na nétigi nan ni, nárie, nan ńupol narien,
Gattin streiten, Sohn brennt (sie) im Feuer, schlägt, mit einem Baume schlägt er,

alam nárien, nan ńogo nárien, nogo tapu, noŧo
mit Schüssel schlägt er, mit Bogen schlägt er, er nimmt den spitzen Pfeil, sticht

pe'tir. — Volapon nalma ŧu van,
mit Löffelspeer. — (Wenn) der ältere Bruder stirbt (und) eine Gattin bleibt, (so)

vónulo nogo; vónulo tu-nalma, ŧu van,
der jüngere nimmt (sie); (wenn) der jüngere gestorben (und) Gattin bleibt, (so)

lapon nogo; ńan lapon nalma, ńue van,
der ältere nimmt (sie); (wenn) der Vater grosser stirbt (und) Mutter bleibt, (so)

ri yogo; vónulo nalma, volapon ŧu
andere nehmen (sie); (wenn) der jüngere Bruder stirbt (und) des älteren Frau

vepin, vónulo ŧu ri yogo, lapon ŧu ri
ist von früher da, (so) des jüngeren Frau sie nehmen, des älteren Frau sie (auch)

yogo.
nehmen.

B) Die Zeit der Tanzspiele.

T'elaún vago nara, tapei, kago óbuto,
(Wenn) Von Tjelaun[1] das Schiff kommt, so ist Tapei, wir essen Obuto,

ńuei mani (?) mbor. Senir nara, ŧavar; kulkul yara,
das Meer fällt (?) ganz. (Wenn) Senir kommt, so ist Tjavar; (wenn) Kulkul kommt,

tapei; muto ro nara, ŧavar nara. Tapei nara,
so ist Tapei; (wenn) Muto ro kommt, (so) Tjavar kommt. (Wenn) Tapei kommt,

ńolo vuem, napulu, vékiel Valman
löst er die Fische, schüttet sie hinab, sie kommen nach Süden, die Valman

yogo, jätärä vuem ŧaliŧ, pop, puńg etc. — Valman
nehmen (sie), sie schauen aus nach den Fischen Tjalitj, Pop, Pung[2] etc. — Valman

[1] Insel Ali. [2] Verschiedene Fischarten.

yäago pórukul arvu etc., yélie ńotu, potu, ťon, kíri,
machen die Singspiele Arvu etc., werfen Kokosnüsse, Betel, Sagospeise, Sagobrot,

óbuto etc., yäago yorûp, yogo kiri tok; yanam yoro pie,
Obuto etc., machen ? nehmen Brod vollauf; die Jünglinge gehen in Wald,

yogo alotu, yogo yenó-ala o ťin o varva etc., yolo mai,
nehmen Alotu, nehmen Yeno-Ala und Tjin und Varva,[1] schneiden Baststricke,

yoro, yau pam, yogo olo etc.; yoro ťa pórukul
gehen, flechten Armringe, nehmen Olo-Pflanze; gehen zum Platz des Tanzspieles

yakie, yíliel ova. Yanam yä yeno ńupol,
zu singen, sie gehen nördlich. Die Jünglinge geben Yeno-Zweige an einen Baum,

yogo ńal yä, yíkie yogo yä, yekiye.
nehmen Vogel geben ihn, Pfeile nehmen geben sie, legen sie hin.[2]

C) Zwei Nachbarstämme der Valman.

Káporam nan ólogol nkalankál; nagol lapo, opuťar
Kaporam liegt auf Berg kleinem; (dort) Häuser grosse, Sachen

ťomťóm, mai ťomťóm, ala napu, ťulu ťomťóm,
viele, Stricke viel, Pflanzungen legt man an, Zuckerrohr viel,

míkie ťomťóm, malu ťomťóm, vûl ńotu ťomťóm, ńal: va-
Bananen viele, Gürtel viel, Schweine schwarze viele, Vögel: Nashorn-

mol, alan etc. ťomťóm. — Pańil nan numúl. Nagol lapo,
vögel, Papageien etc. viele. Panjil ist im Westen. (Dort) Häuser grosse,

nago ťol, kiri, yago ani, yago ńolu, yago ńal etc., yapu
sie essen Sago, Brot, essen Schlangen, essen Strausse, essen Vögel etc., legen an

ala, yago ťol, yago etc., yue[3] klei, yue óbuto, yue
Gärten, essen Sago, essen etc., sie pflanzen Taro, pflanzen Obuto, pflanzen

saukä voral, yue vokom, ńemi Vokau.[4]
Tabak(-Sorte) Voral, pflanzen Gemüse, (sie sind) Handelsfreunde von Vokau.

---

[1] Verschiedene, teilweise wohlriechende Pflanzen.

[2] Ein dürrer Baumstamm wird inmitten des Festplatzes errichtet, auf die angegebene Weise geschmückt und hernach umtanzt.

[3] Für *nue* ‚pflanzen‘, sonst gewöhnlich *núvue*; es wird eine contrahierte Form sein, s. S. 351.

[4] Ein Dorf der Valman.

D) Gebräuche bei der Erteilung der Gürtel an die Knaben.

Valman yä malu ńanam, yerpagol mai,
(Wenn) die Valman geben den Gürtel den Knaben, nehmen sie Bast,

nyätä (!) *malu, ťeťei yä lapoi. Yanam nan*
sehen sich um nach Gürtel, ? geben die Grossen. Die Jünglinge sind im

ŏsuno nan ťamûl, mokûl sĭl[3] *nan puťar. Nta tu-ago, yanam*
Osuno[1] im Tjamuel,[2] still im Innern. Dies fertig, die Jünglinge

nárien ńupol ńue kórue, nanan nokórue ńueij,
schlägt man mit einem Holz Mutter nicht (?), sie steigen hinab, baden im Meer,[4]

nákien, nokórue vul sesíl; kôn näago pórukul ńu-
singen, baden sich in Süsswasser schnell; Nachts machen sie Tanz um den

pol, nokórue ńueij, nokórue vul, näago sesil ťomťom. Peti
Baum, baden im Meer, baden im Süsswasser, machen schnell sehr. Danach

yoro ťamûl, nago ťamûl, ťa yeikiye senien, ťa
gehen sie in den Tjamuel, essen im Tjamuel, den Ort schliessen sie zu, der Ort

ťa-mûl, kamten nagol kórue; tu-kerók kerók noro ala.
ist Ort leerer, Menschen Wohnung nicht; versteckt gehen sie in die Pflanzung.

E) Eheschliessung.

Valman nogo nigi, nta yäago pórukul. Nigi
(Wenn) ein Valman nimmt ein Weib, so machen sie Tanzfest. Die Weiber

näago pórukul, näago niel ťiríu, yau ťomťom. Nigi mogan näago
machen Tanzfest, machen Knie bunt, hängen um viel. Des Weibes Mann schmückt

niel, nogo yenó ťomťom. Nigi nóruen, nákie pórukul
die Knie, nimmt duftende Kräuter viel. Das Weib weint, singt Gesänge

ťomťom. Kónunkol nunúlue nigi, nanapi pórukul, näago niel
viel. Der Mann will nicht das vom Weibe, spricht Gesänge, schmückt Knie

ťomťom, nákie: vul vau, vul vesi, tépien ńopu nan kórue;
viel, singt: Wasser falle, es komme heraus, Sternhimmel schöner nicht (sei);

---

[1] Jünglingshaus. [2] Geisterhaus.

[3] Wörtlich: ‚Ohren fleissig‘ = still lauschend.

[4] Für gewöhnlich wird statt *nókorue* gebraucht *nókoro; kokoro vul* ‚ich bade mich‘, *kokoro kiri* ‚ich gehe Brot nehmen‘.

vul vesir, tantan vóyue, tantan nipisi, yoro yar[1] *ńupul*
es regnet, Sand (ist) schlecht, Sand (ist) feucht, sie gehen zu sein schlafend

puťar.
in's Innere.

III. Erzählungen eines neunjährigen Knaben.[2]

A) Tod eines Kindes.

Noga nkalankál tu-valma, ńue nárien nalma, nta nóruen.
(Wenn) Tochter kleine gestorben, Mutter schlug (sie) tot, dann weint sie.

Ńue ńan yóruen, mue yóruen, lapon vónulo yóroron. Ńue
Mutter Vater weinen, Schwestern weinen, älterer Bruder jüngerer weinen. Mutter

ńan yekávuru miéi, peťir yogo, tapu yogo, ńoko
Vater zerbrechen Töpfe, Löffelspeer nehmen sie, spitzen Speer nehmen sie, Bogen

yogo, yéiporam yŏl, yä volu lapon. Ri ťomťóm yórue, ye-
nehmen sie, verteilen Sago, geben Kleinen Grossen. Sie alle weinen, den Er-

nón ri ťomťóm yara yekiye, ri yogo opuťar, varau,
innerungsbaum sie alle kommen zu setzen, sie nehmen etwas, legen darauf,

ago. — Ńue van ńan yurur, yúrurón noga valma. Ńue
fertig. Mutter und Vater streiten, sie streiten, (dass) Tochter tot. Mutter

várie, nta näago yiriu, nä yenó
zerschlägt (alles), dann macht sie (es)[3] bunt,[4] giebt (ihm) duftende Kräuter

nogo merien vóruen, ago, nanyami, malu
salbt mit rotgefärbtem Kokosnussöl das Haupt, fertig, sie begräbt (es), den Gürtel

nekiye repäa to (nekli?), nekiye vor to, sĕrár nótukrú.
legt sie unten es ? sie setzt (es) hoch es, das Grab wühlt sie zu

Sanár peti to̱-yóruen yenón, nta yogo opuťar:
Einen Monat später beweinen sie den Erinnerungsbaum, dann nehmen sie etwas:

míkie, klei, supei etc., vogo vora etc., yóruen mbor, yovan.
Bananen, Taro, Supei etc., sie nimmt ? etc., sie weinen sich aus, sie freuen sich.

---

[1] *Yar* = *yan.*

[2] Der Knabe war für sein Alter sehr verständig; ich frug ihn über einiges von dem, worüber die Erzählungen des älteren Valman handelten.

[3] Das tote Töchterchen.

[4] = bemalt es.

B) Heirat.

Valman nogo nigi, näago oputar vóyue, nárie
Ein Valman nimmt eine Frau, thut sie etwas Böses, (so) schlägt er

valma.
(sie) tot.

C) Erteilung der Gürtel an die Knaben.

Yanam yogo malun, yeraka, yoro ťamûl, ťamûl
Die Knaben nehmen Gürtel, sie gürten sich, gehen zum Tjamuel, der Tjamuel

neipu yanam yeraka malun. Nigi yan lápoi yélkiel
schlägt die Knaben, (welche) anlegen Gürtel. Die Weiber und Grossen ?

malun, ťamûl neipu kórue.
Gürtel, der Tjamuel schlägt nicht.[1]

D) Tod eines Valman.

Valman nalma, nonún ño noro nan ova, nonún
(Wenn) ein Valman gestorben, (so) Seele eine geht nach Norden, Seele

ño nan átago. Nonún vie, nonún ño nan ova, ño
andere bleibt am Festland. Seelen zwei (alsdann), Seele eine ist im Norden, andere

nan átago. Nta nan átago, nélie ni,
ist am Festland. Die (welche) ist am Festland, schwenkt Feuer-(Fackeln), (dass)

vil nákie pórukul. — Kamten nalma, yäago
es bricht, sie singt Festgesänge. — (Wenn) ein Mensch gestorben, machen sie

vátagol, yanko nan peni, vatagol yanyami nan rulúpon, tantan
einen Sarg,[2] legen (ihn) hinein, den Sarg begraben sie in ein Loch, Sand

yótukrúen. T'u vóruen mogan, vesir pla. Yeká-
wühlen sie darüber. Gattin beweint Gatten, bestreicht sich mit Lehm. Sie zer-

vŭru miĕi, alam etc. Valman peti yaráu yenón.
schlagen Töpfe, Schüsseln etc. Die Valman später errichten einen Erinnerungsbaum.

---

[1] Der Schlag des Tjamuel ist eine geheimnisvolle Initiationsceremonie; der Knabe, welcher hier erzählt, referiert zuerst das Gerede seiner Landsleute, dann spricht er die — im Unterricht bei dem Missionar erworbene — Ueberzeugung aus, dass die ganze Sache mit dem Tjamuel nur Schwindel sei.

[2] Eine Art Floss.

E) Ursache der Naturereignisse.

Valman nanapi, Vrinagol näago t̆ăpili, vul vesir, vá-
Die Valman sagen, die Vrinagol[1] machen den Blitz, den Regen, das Windes-

palo, nau nigi, näago rĕi; yolo mai, yovan vul
wehen, den Donner,[2] machen Südostwind; sie lösen Stricke, freuen sich, (dass) es

vesir, t̆äpili vesir.
regnet, Blitze kommen.

IV. Erzählung eines zwanzigjährigen Jünglings auf meine Frage, was er am Eilo-Flusse gethan.[3]

Kum, Yonle, Paulak, Ómoi, Mant̆un, Ayon, kibin kapu
Ich, Yonle, Paulak, Omoi, Mantjun, Ayon, wir machten

ala; kum man Paulak ketigi t̆a; Veil nan Yonle
eine Pflanzung; ich und Paulak brannten ab den Platz; Veil und Yonle

yapu ala; Ayon núvue míkie vat̆ar. Kum man Năsi, Veil,
machten Pflanzung; Ayon pflanzte Bananen ? Ich und Nasi, Veil,

Ayon, Ankai pälen koro kapu vuem. Pälen yakiri vuem.
Ayon (und) Ankai's Hunde gingen fangen Fische. Die Hunde bissen Fische.

Paulak, Omoi nau ńalparo nalma. Ńalparo vama pälen. Mańu
Paulak, Omoi schoss eine Otter tot. Die Otter (ist) wie ein Hund. Manju

netigi, nä t̆ŏl. Paulak, Ayon yapu vûl. Korolói
briet (sie), gab dazu Sago. Paulak, Ayon schossen auf Schweine. Wir suchten

vûl; katei kórue; kapu klei lin. Kibin koro
Schweine; Wunde keine; wir richteten her des Taro Holzstützen. Wir gingen aus

ńupol mäten, kago kago, nukûl vau. Kum maron Ayon, Paulak;
auf Baum-Früchte, wir assen assen, Hunger quälte. Ich nahm Ayon, Paulak;

---

[1] Bewohner eines anderen Dorfes, vgl. *Globus*, 1900, p. 6.

[2] Wörtlich: er erschlägt Weiber.

[3] Der Jüngling war zu Arop geboren, später aber zu den Valman übergesiedelt. Er verstand recht gut, dass er mir genau erzählen sollte und ausdrücklich mit den richtigen Vorsilben etc., nicht wie die anderen, die in der Verlegenheit mehr im Infinitiv oder auch mit falscher Personenbezeichnung erzählen. Ich halte dieses Stück, das der Papua, gemütlich am Boden zu meinen Füssen liegend, mir langsam und deutlich erzählte, für ziemlich fehlerlos.

kapu kelipérie, kara kétigi, kéyam roltu.
wir schossen grosse Eidechse, wir kamen brieten (sie), legten auf Feuerstätte.

Kibin kunúlue vuem vóyue.[1] *Nigi yago. Kibin nta ku-*
Wir wollten nicht Fisch schlechten. Die Weiber assen (ihn). Wir da nicht

núlue vuem ńépien.
wollten (auch) Fisch Njepien.[2]

Kum morolói ala, kum ńanu monau, métigi ťa,
Ich will gehen zur Pflanzung, ich bei Tage gehe hin, brenne ab den Platz,

kum ńanu monau, mapu ala. Kum mórue yelpekil,
ich bei Tage gehe hin, mache zurecht Pflanzung. Ich gehe ?

mapu ala, móvue klei vaťar, obuto — Aróp ta-
mache zurecht Pflanzung, pflanze Taro ? Obuto — die Arop während der Ta-

pei yago — kum ago, morolói Manup. Kum maron Andrivoi
pei-Zeit essen (sie) — ich fertig, will gehen nach Manup. Ich nehme Andrivoi

kapu ala; ńanu níliel, kum man (Andrivoi) koro
wir machen Pflanzung; (wenn) Sonne nördlich geht, ich und (Andrivoi) gehen

Aróp, kago vuem, ńal. Aróp yago vuem, yago kiri, yuluen
nach Arop, essen Fisch, Vögel. Die Arop essen Fisch, essen Brot, schnitzen

ńoko, yuluen takapu. Valman ńoko yuluen kórue. Aróp nagol
Bogen, schnitzen Pfeile. Die Valman Bogen schnitzen nicht. Der Arop Häuser

yan vama Támalau, Varupu vama T'elaún. Aróp yaraú
sind wie (die von) Tumleo, (die der) Varupu wie (die von) Ali. Die Arop fahren[3]

yapu ala, yapu vuem lapo. Valman nta
zum Machen der Pflanzungen, zum Fangen der Fische grosse. Valman hier (haben)

vuem kórue, yago yōn ťomťóm. Aróp yōn kórue, yago
Fische nicht, essen Gemüse viel. Die Aróp (haben) Gemüse nicht, sie essen

vuem. Vul vesir, ater ńo pra, kum míliel ťa-vri.
Fisch. Es regnet, dass es niederklatscht, ich gehe [nördlich] in's Dorf.[4] —

Valman yunúlue ťi nan; yenapi ťi raťi, ťi nanä
Die Valman wollen nicht, (dass) du bleibst; sie sagen, du (seiest) hart, du sollst geben

ťakal, nä blioń; nta Valman yunúlue yenapi, ťi raťi,
Messer, geben Eisen; dann die Valman wollen nicht (mehr) sagen, du (seiest) hart,

---

[1] Gemeint ist die Otter. [2] Eine Fischart. [3] Genau: rudern. [4] Wörtlich: Ort ihriger.

náporu oput̄ar. Valman yunúlue t̄i t̄a
du verweigerest etwas. Die Valman wollen nicht, (dass) du (gehest) zum Ort

Támalau.
Tumleo.

V. Aus einem Gespräch mit zwei Männern aus Vrinagol.

1. *Vrinagol yoro pie, yókeron t̄ōn, yara, yoto*
Die Vrinagol gehen in den Wald zu nehmen Sago, kommen, sammeln

kal, yara yérisi, yogo níkiel, yara yétigi, yenaren
Blätter, schicken sich an zu kochen, nehmen Brennholz, gehen rösten, sagen

yanam yólkoi kal, yérie, yara, yétigi ago, yéigo.
den Knaben zu brechen Blätter, tragen sie, kommen, rösten fertig, sie essen.

2. *Nigi yoro yan yara, yérisi yéigo t̄ȫl, yáloi yeigo*
Die Weiber gehen bleiben kommen, kochen essen Tjoll, schöpfen Essen

ago, yogo yeigo, yogo yeigo, yogo yeigo, yoro nogo vanan
fertig, nehmen Essen, nehmen Essen, nehmen Essen, gehen nehmen stellen nieder

miĕ̈i, agos tu-kôn, kan ńupul. Tu-mósur, tu-mosúra.
den Topf, fertig es ist Nacht geworden, wir schlafen. Richtig, richtig.

3. *Valman t̄u-to tu-valma, Valman nonún yavan pie.*
(Wenn) Valman Weibliches gestorben, der Valman Seelen bleiben im Walde.

Konu nalma, yanan pie. Yanam ya-pa-yal-
(Wenn) Männliches gestorben, sie bleiben im Wald. (Wenn) Knaben einmal ge-

ma, nonún pa-yau, yunúlue yá-pa-nan nagol.
storben, die Seelen wirklich verwunden (?), sie wollen nun nicht bleiben im Hause.

Na t̄i nalma, nan pie, kibin kórue, na
(Wenn) Sohn (von) dir gestorben, er ist im Wald, (wenn) wir hingehen, der Sohn

pet̄ir nau.
mit Speer verwundet (uns).

4. *Kum moro ala vokum, melie óbuto téinien, met̄a*
Ich gehe in Garten meinigen, pflanze Obuto-Sprösslinge, nehme

votu, mau ni t̄a met̄a votu, ago, moro mogo
Gras, zünde an Feuer auf Platz, (wo) ich nehme Gras, fertig, ich gehe nehme

míkie. Mara métigi, mago, moro nagol, maroi pälen, koro
Bananen. Ich komme, röste (sie), esse, gehe nach Hause, hole den Hund, wir gehen

keigo vuem. Moro mätä saukä mul, ko[1] *to mara.*
essen Fische. Ich gehe sehen Tabak nur, nachts werde ich (zurück-)kommen.

5. *Yanam noro nogoi malu, nararaka, nogo arkaran,*
Der Knabe geht nehmen den Gürtel, gürtet sich, nimmt den Leibgurt,

noro nokúrei[2] *ńuei, nokórue vul, nora, nekiye arkaran,*
geht baden im Meer, badet im Süsswasser, bleibt, legt an Leibgurt,

norogol t̄owa, ayokol yopisi, nigi yätä t̄i, nara nan
er lacht freudig, (seine) Zähne weiss, die Weiber sehen dich, er kommt in's

ŏsuno, naripi nagol.
Gemeindehaus, bleibt im Hause.

6. *Kum min to-mákie, kum mrŏlo pórukul.*
Ich verstehe zu singen, ich suche auf das Tanzfest.

7. *Kum mágeron vôn,*[3] *to-myenárien.*
Ich habe (es) vergessen, ich werd's sagen (gleich).

8. *T'i noro näkälä vago, t̄im yara, koro käkälä vago, t̄i*
Du gehst ziehen das Schiff, ihr kommt, wir ziehen das Schiff, du

noro nogo vesi, nara, karau vago.
gehe, nimm das Ruder, komm (zurück), wir rudern das Schiff.

9. *Vesi narau kísiel, vago vurúkuel.*
Mit dem Ruder rudere schnell, (damit) das Schiff schnell gehe.

10. *Narau mesiĕin!*
Rudere sanft!

11. *Mon t̄i nanapi!*
Nicht du spreche!

12. *Nan-pa, kum moro, man-pa pit̄i, komoru to-mara.*
Warte, ich gehe, warte bis morgen, abends ich werde (zurück-) kommen.

13. *Vul vovara, vovapu, vesir.*
Regen kommt, schlägt, fällt.

[1] Vielleicht für *kôn* ‚Nacht', ‚Abend'.

[2] Gewöhnlich: *nokórue.* [Wahrscheinlich richtiger die Finalform *nokorue-i,* s. S. 362.]

[3] *Vôn* = Brust, die Bedeutung von *mageron* ist mir unbekannt.

14. *Vul lapo vara, vau.*
Regen grosser kommt, schlägt.

15. *Kum mon movuyen kórue,*[1] *kum man.*
Ich nicht schlecht bin, ich bleibe.[2]

16. *T'i, noro vau, vago lapo to-kue vornălăl, vonau*
Du, gieb acht, Schiff grosses leicht könnte umschlagen, kommt es

ťakonu kibin.
den Weg zu uns.[3]

17. *T'im yera koro kätärä ru varara.*[4]
Ihr kommt, wir (wollen) gehen sehen sie gebären.

18. *Konu nelpetä nanapi ťuto-ťuto varara nakonu.*[5]

19. *Vôn täiyi tokum monakau, vôn vokum moképie. T'i noro*
Brust ? ? ich rieche übel, Brust meine ich dufte. Du gehe

sesíĕl, to-myokoro neiki.
schnell (weg), ich werde holen einen Grossen.

20. *Vôn tu-nené.*[6]
Ich hab's vergessen.

21. *Málien näago, voro voro vesi, to-vara,*
Ein Kennzeichen machst du, man geht geht weit, wird (zurück-)kommen,

to-pa-vara; málien ńupol kal, Valman yekiye
ja wird (zurück-)kommen; das Zeichen sind Baum-Blätter, die Valman legen hin

málien, voro voro, pra! sĕvíen, yekiye kal.
Zeichen, man geht geht, bums! die Grenze, (wo) sie gelegt Blätter.

22. *Valman yaun ťenó, yakie pórukul, nigi*
Die Valman hängen um duftende Kräuter, sie singen Lieder. Weiber

---

[1] *Mon ... korue* ist doppelte Verneinung.

[2] Einer der beiden Männer hatte zuerst wegen gewisser gegen ihn erhobener Beschuldigungen Vrinagol für immer verlassen wollen.

[3] Wenn ich mit unserem Bote nach Vrinagol käme.

[4] Statt *varara* auch *ravaro.*

[5] Als Uebersetzung dieses Satzes gibt P. Spölgen das Folgende: ‚Zürnt ein Mann einem Mädchen, so sagt er: Du hast als Mädchen einen Sohn geboren.' Man sieht, dass das zum wenigsten etwas ungenau ist. W. Schmidt.

[6] *Vôn* = Brust, *tu* Perfect-Präfix, *nené* = *nänä*, eine Form von *nä* ‚geben' s. S. 358.

konuñol tenó yaun. T'im yanúlue tenó. T'enó ńopu
(und) Männer duftende Kräuter umhängen. Ihr wollt nicht Tjeno. Tjeno schön

kibin; kibin koképie.
für uns; wir (dann) duften.

23. *Komoru kara, kora nagol, kôn kar*[1] *nagol,*
Abend kommen wir, bleiben im Haus, Nachts bleiben wir im Haus,

piti koro pie, kóvue saukä, kóvue míkie.
morgen gehen wir in Wald, pflanzen Tabak, pflanzen Bananen.

24. *T'i nepin, kum mapu ñu, to-pa-moro vokan.*
Du geh voraus, ich mache Bedürfnis, ich werde kommen nach.

25. *Aunagol*[2] *yora pie, nukûl veipu, yora yóruen*
Die Aunagol sind im Walde, der Hunger schlägt, sie bleiben heulen

nukûl, ti noro nätärä, nanari yara. T'i noro
(vor) Hunger, du gehst sehen, sie zu schlagen (?) sie kommen. (Wenn) du gehst

nätä, yaramo, ti noro tuen, to-nara, kum moro ata,
sehen, sie sind verborgen, du gehe nicht, du wirst kommen, ich gehe dorthin,

moro meipu vuem, moto mara métigi. T'i noro kerok-mi,
gehe fangen Fische, nehme (sie) komme rösten (sie). Du gehst verloren vielleicht,

kum motorŏlo ti, kum man móruen; tu vutóruen ti, to-voro.
ich suche dich, ich bleibe am Weinen; die Gattin beweint dich, sie wird weggehen.

26. *Kum moro, pok to-mara.*
Ich gehe, übermorgen komme ich wieder.

27. *T'u navaron ńakom tomtóm, nakonu ñon, tuto ñon.*
(Meine) Frau hat geboren Kinder viele, Sohn einen, Mädchen eines.

28. *Naralul patan-patan.*
Komm schnell.

29. *T'i narau . . . . kum mätä, kum*
(Wenn) du steigst (in mein Haus) (und) ich sehe (dich) (so) ich habe

mumbúlue, kum sesil; kum man-pa, ti pa-nárien,
Widerwillen, ich schnell (fliehe); ich bleibe, (wenn) du freundlich sprichst,

meta, koro mosur.
ich nehme (dich), wir gehen in rechter Weise (zusammen).

---

[1] *kar = kan.* [2] Geister.

30. *Mumbúlue ťa-vri.*
Ich habe Widerwillen vor dem Dorf.

31. *T'im yoro vau, ťa kibin kora. T'im yoro, kibin kora.*
Ihr gebt acht, am Ort wir bleiben. Ihr geht, wir bleiben.

32. *T'im pa-ťara!*
Ihr da, kommt mal her!

33. *Nogo ťo-varo.*
Ihr Kleid nimmt sie.

34. *Ko-tu-malma.*
Beinahe wäre ich gestorben.

35. *Eilélie-mi?*
Thust du vielleicht zum Scheine so?[1]

36. *T'i noro, to-nara.*
Du gehe, komme in Zukunft wieder.

VI. Einige Gebete.

A) Das Kreuzzeichen.

En Got lasi: Ǹan o na o Spíritu santu. Amen.
In Gottes Namen: des Vaters und des Sohnes und Geistes heiligen. Amen.

B) Das Vater-unser.

Kibin ǹan, ťi nan anago vor. T'i lasi nan santu,
Unser Vater, du bist im Himmel oben. Dein Name sei heilig,

ťa viťiĕin nara, kaminagol yäago ťi nanapi. vama áǹgelo
Ort deiner komme, die Menschen mögen thun, (wie) du sagst, wie die Engel

yäago van anago vor. Kiri nä kibin ǹanu nta. Vóyue
thun im Himmel oben. Brod gieb uns Tag hier den. (Für) das Böse

van vôn vŏkibin nogo ťovaro nélie tuen,[2] vama kibin kän
in Brust unserer nimm eine Hülle wirf (es) fort, wie wir geben

[1] Wörtlich: ‚Unsinn, Scherz vielleicht?'

[2] Ich hatte ‚vergieb uns unsere Schuld' zuerst gegeben mit *násapru vóyue* ‚löse das Böse'. Die Papua baten mich aber, den Ausdruck fahren zu lassen, da sie ihn nicht verständen und schlugen mir die Ausdrucksweise vor, wie ich sie jetzt gegeben.

sanam kaminagol yau kibin. Näago kibin kunúlue Satan
Frieden[1] den Menschen, (die) schiessen uns. Mache uns verabscheuen Satans

yígiel vóyue. Näago oputar vóyue nárien kibin kórue. Amen.
Worte schlechte. Mache, (dass) etwas Böses schlage (treffe) uns nicht. Amen.

C) Das Gegrüsst seist du, Maria.

Kum maren: kóvukul t̃i Maria. Grátia van t̃i tok. Got
Ich sage (freundlich): Gegrüsst du Maria. Gnade ist in dir ganz. Gott

nan t̃i vôn, t̃i nigi ńopu-mul, Na vit̃iẽin ńopu-mul: Jesus.
ist in deiner Brust, du (bist) Frau gute überaus, Sohn dein gut überaus: Jesus.

Santu Maria, Got ńue, nár en Got nan vôn pakrón
Heilige Maria, Gottes Mutter, sprich (freundlich) zu Gott (dass) sei Brust gnädig (?)

kibin kaminagol vóyue eni ńanu kä kibin kalma. Amen.
uns Menschen schlechten jetzt (und) Tag ? (wo) wir sterben. Amen.

D) Die Doxologie.

Ńopu-mul Got: Ńanu o Na o Spiritu Santu eni, peti
Gut überaus Gott: Vater und Sohn und Geist heiliger jetzt (und) später

vama vepin. Amen.
wie es war früher. Amen.

B) Beiträge zur Grammatik.

Von P. W. SCHMIDT S. V. D.[2]

Die hier folgenden Bemerkungen zur Grammatik der Valman-Sprache sollen im allgemeinen nur Vervollständigungen und Correcturen des von mir in der *Zeitschrift für Ethnologie* 1900, p. 87 diesbezüglich bereits Mitgeteilten sein, welch letzteres ich also hier

[1] ‚Wie wir vergeben' übersetzte ich zuerst mit *vama kibin vonprien voyue, ri yäago kibin* ‚wie wir vergessen das Böse, (welches) sie gethan uns'. Daraufhin sagten mir später die Papua, sie könnten aber nicht das Böse vergessen, das andere ihnen thäten, sie möchten lieber beten: *kibin kän sanam* ‚wir geben Frieden'.

[2] Ich habe schon oben S. 335, Anm. 1 angegeben, welchen Anteil P. SPÖLGEN auch an diesem zweiten Teil hat; wo es mir möglich ist, werde ich seine Mitteilungen wörtlich, in ‚ ', wiedergeben.

nicht mehr wiederhole. Das schliesst indes nicht aus, dass einzelne Abschnitte wegen des Umfanges der Zusätze und des zu Corrigierenden doch völlige Neubearbeitungen werden.

§ 1. Die Lautverhältnisse.

d) Auslaut.

Es scheint, dass ausser *l, r, m, n* doch auch noch andere Consonanten im Auslaut stehen können; so auf *t: tot* hoch, senkrecht, *ńat* Saft, *tótot* Mädchen; auf *t́: mut́* Schnurrbart; auf *p: yup* weisser Kakadu, *raip* Perlmuschel, *vi motu t́iep* Fingernagel; auf *k: tok* voll, *pak* eine Art Tang, *nau puk* eine Wunde schlagen, schiessen, *nau tuk* stossen, *naui suk* anzünden.

e) Lautwandel.

Die Halbvocale *y* und *v*, zwischen zwei gleichen Vocalen stehend, fallen häufig aus, die Vocale werden alsdann contrahiert: *kayal tokûn* ‚Fussknöchel' wird zu *kāl tokûn, avan* ‚Bauch' zu *ān, núvue*[1] ‚pflanzen' zu *nűe*. In einigen Fällen scheint auch ein *p* selbst zwischen Vocalen verschiedenen Charakters auszufallen, wo dann Diphthonge entstehen, so bestehen nebeneinander die Formen *napu* und *nau* ‚schlagen', ‚rütteln', ‚herrichten', einmal auch *vopan* ‚sein', ‚bleiben' neben dem durchgängigen *van, yéipero* (für häufigeres *yaparo* s. S. 360) ‚nehmen' neben dem sonst zu erwartenden *yaro*. In all diesen Fällen wird wohl *p* erst über *b* zu *v* erweicht worden sein, vgl. neben *nelpetä* und *velpetä* ‚zürnen' *yelvetä*.

§ 2. Wortbildung.

Das unter ‚Reduplicationen' angeführte Beispiel *varvaroi* ‚gebären' ist an dieser Stelle fehlerhaft; die in den Texten vorkommenden Formen sind *varára* und *navaron* ‚sie gebiert' resp. ‚hat geboren'.

[1] Ich citiere die Verben, wenn nicht eine bestimmte Personalform hervorgehoben werden soll, immer in der Form mit dem *n*-Anlaut, da es doch wohl scheint, als ob sie eine Art Infinitiv bilde, s. S. 358.

§ 3. Pronomen.

a) Personale:

	Sing.	Plur.
1. Pers.	*kum*	*kibin*
2. Pers.	*ťi* (*yi*)	*ťim* (*yim*)
3. Pers. masc.	*rúnon*	} *ri*
3. Pers. fem.	*ru*	

Kibin ist nur 1. Pers. Plural; *vri* ist nicht Pronominalform, sondern Form des Possessivum (s. unten) der 3. Pers. Plural. Wie man sieht, sind also doch für den ganzen Plural besondere Formen vorhanden, die der 2. Pers. Pl. entdeckte P. Spölgen erst kurze Zeit vor dem Abgang seines letzten Schreibens, die Form ist aber sicher, da sie im Zusammentreffen mit einer Verbalform auch einen eigenen von dem der 2. Pers. Sing. verschiedenen Verbal-Anlaut bewirkt, s. S. 357. Besonders interessant ist die Unterscheidung der Geschlechter in der 3. Pers. Sing.[1] — Was ich als Dual gedeutet, muss anders aufgefasst werden: *naron* ist nicht eine Conjunction, sondern eine Verbalform, die demzufolge auch ihren Anlaut ändert. Die Bedeutung von *naro*(*n*) ist ‚nehmen', ‚mit sich nehmen'; es kann allerdings zum Ausdruck unseres deutschen ‚und' verwandt werden, wenn dieses ‚die Annäherung und Verbindung mehrerer im

---

[1] Ich lasse zur Sicherstellung den Bericht P. Spölgen's, wie er zur Entdeckung der Form *ru* gelangte, wörtlich folgen: „Veil, ein Papuajüngling, sagt mir: ‚Bald ist Tanzfest, gieb mir etwas Perlen.' Ich sage ihm: ‚Junge, du hast doch genug davon am Halse hängen.' Er erwidert: ‚*Peisom* (Name seiner Schwester) *nä kum rónunkul, peti pórukul, kum mä ru*' = ‚Peisom gab (sie) mir an den Hals, später (wenn) Tanzfest, ich gebe (sie) ihr (zurück).' Schnell frage ich: *Ru momol?* ‚*Ru* was ist das?' und glaube ein Wort für ‚zurück' gefunden zu haben. ‚*Eh eh*', sagt Veil, ‚*kórue kórue, kum mä Peisom.*' ‚Eh, eh, nichts davon, ich gebe (sie) Peisom.' Danach frug ich alte und junge Papua: ‚*Ru nigi?*' = ‚(Ist) *ru* ein Weib?' Sie antworteten erstaunt über meine Dummheit: ‚*Malín, nigi vru, konu vonón*' = ‚Gewiss, *nigi* (Weib) ist etwas Weibliches (*vru*, wörtlich: sie-iges, ist das Possessiv-Adjectiv, s. §. 2 a. Possessivum), *konu* (Mann) etwas Männliches' (*vonón*, wörtlich: er-iges) — oder: ‚*Nigi* (*o*)*puťar vru, konu* (*o*)*puťar vonón*' = ‚*Nigi* ist Ding weibliches, *konu* Ding männliches'."

Anfang, im Werden' ausdrückt, sonst wird in gleicher Weise das Verb *nan* ‚sein, bleiben, dabei sein' gebraucht, welches mehr das ‚Eins- und Ineinandersein als Zustand' ausdrückt. Beispiele: *Kum maron N.* ‚ich und N.', *ťi naron N.* ‚du und N.', *kibin karon N.* ‚wir und N.'; in gleicher Weise müsste auch *nan* behandelt werden.

Für das Possessivum bestätigt P. Spölgen meine Ansicht, dass, wenn das blosse Personalpronomen als solches angewandt wird, dieses vor dem Substantiv stehen muss: *kum ňan* ‚mein Vater', *ťi nagol* ‚dein Haus'. Diese Form der Possessivbezeichnung wird aber nur dann angewendet, wenn das eigentliche Besitzverhältnis ausgedrückt werden soll. Wo es sich aber darum handelt, mehr innere Beziehungen, eine Qualität auszudrücken, werden Possessivausdrücke angewendet, die vom Personalpronomen durch Präfigierung des Adjectiv-Präfixes *vo* (s. S. 355) abgeleitet werden. Diese stellen eigentliche Adjective dar und werden als solche auch dem zu bestimmenden Substantive nachgesetzt. Ihre Formen sind folgende:

	Sing.	Plur.
1. Pers.	*vŭkúm*	*vŏkíbin*
2. Pers.	*vĭťí* oder *vĭťíëin*[1]	*vĭťím*
3. Pers. masc.	*vŏnón*	*vĭrí, vri*
3. Pers. fem.	*vŭrú, vru*	

Wie man sieht, behält das Präfix *vo* den ihm eigentümlichen Vocal *o* nur bei der 1. Pers. Plur., bei den übrigen Formen nimmt es denjenigen der Pronominalform an. Es wird im Uebrigen sehr leicht und schnell gesprochen, so dass der Vocal in der 3. Pers. Sing. Fem. und der 3. Plur. teilweise ganz verschwindet. — Die Form der 3. Pers. Sing. Fem. wird gebraucht zum Ausdruck des deutschen ‚von selbst': *vir voťo vru* ‚Casuarine vertrocknet von selbst', *vûl vru nalma* ‚das Schwein von selbst starb'.

b) Demonstrativum:

nta heisst ‚hier', ‚dort', es wird auch gebraucht, um den Nachsatz einzuleiten, gleich dem deutschen ‚so': *vul vóyue, nta yan*

[1] *Nagol ëin* heisst ‚Vaterhaus'; *ëin* selbst heisst ‚Stamm', *viťiëin* also ‚dein angestammtes'.

‚(wenn) der Regen schlecht (ist), so bleiben sie‘. — *vri* ‚diese‘ ist, wie schon oben gesagt, fehlerhaft, *riri* ‚die übrigen‘ ist die reduplicierte Form des Pron. personale der 3. Pers. Plur. Die eigentliche Bedeutung von *kamten* ist ‚Leib‘. Nachzutragen ist hier noch *monón* ‚irgend einer‘, *oputar* ‚Ding‘ ‚etwas‘.

c) Interrogativum:

mon manapi ‚wer sagt (es)?‘ ist fehlerhaft, es muss heissen *mon nanapi*.

§ 4. Substantivum.

a) Numerus:

P. SPÖLGEN glaubt nicht, dass eigene Pluralformen vorhanden sind; dass *i* wenigstens kein Pluralsuffix sei, beweise das eine Beispiel: *näago tólul lapoi* ‚schelle stark‘. Die Function dieses *i* bleibt also noch dunkel. Gleicher Weise unerklärt bleibt auch — um das gleich hier zu erledigen — das Suffix *n*, mit dem besonders *lapo* ‚gross‘ einige Male versehen erscheint: *vul lapo* ‚Wasser grosses‘, *nagol lapo* ‚Häuser grosse‘, aber *ńan lapon* ‚Vater grosser‘, *sanar lapon* ‚ein Monat‘ (*sanar* ‚Mond‘), *ńo* und *ńon* ‚eins‘. *Ńopu* ‚gut‘, ‚schön‘ hat auch, wie P. SPÖLGEN schreibt, oft *ńópu-non*, Beispiele führt er nicht an.

b) Genus:

Die Thatsache, dass beim Pronomen personale der 3. Pers. Sing. eine Trennung nach Geschlechtern auftritt, findet auch beim Nomen ihre noch interessantere Fortsetzung. P. SPÖLGEN schreibt darüber: ‚Die Papua unterscheiden die Geschlechter in folgender Weise: Alles Weibliche, sei es Mensch oder Tier, und alles, was das weibliche Geschlecht braucht und was ihm ähnlich sieht, ist *vru*, weiblich. So ist z. B. das Netz, das Brod weiblich. Aber Bogen und Pfeile sind männlich, *vonón*. Manches scheint weder *vru* noch *vonón* zu sein, z. B. der Schwanz. Manches ist *vru* oder *vonón*, ohne dass ich einen Grund angeben könnte, warum.‘ Nähere Angaben fehlen leider, so dass sich auch nicht entscheiden lässt, ob das, was weder *vru* noch *vonón* ist, als ‚sächlich‘ bezeichnet werden kann, oder ob überhaupt

ein drittes Geschlecht existiert. Dagegen scheint zu sprechen, dass wenigstens substantivierte Neutra der Adjective ‚Gutes‘ u. ä. gerade wie im Semitischen durch das Femininum[1] ausgedrückt werden: *nigi vru*, *konu vonón* ‚*nigi* (Frau) (ist) Weibliches, *konu* (Mann) Männliches‘, *vóyue vĭti* (ein Schimpfwort) ‚Schlechtes deiniges‘. Nach den Texten werden männlich construiert (bei den Verbalpräfixen): *Ṅanu* Sonne, Tag, *sanar* Mond, *kôn* Nacht, *nonún* Seele, *kamten* Leib, Wesen; weiblich sind: *vul* Regen, *vago* Schiff, *vuem* Fisch, *t̃ol* Sago, *nukûl* Hunger, *t̃äpili* Blitz (?), *oput̃ar* etwas (?).

Merkwürdig ist auch noch die weitere Thatsache, von der P. Spölgen berichtet, ‚dass die Weiber inbezug auf sich und die Männer vielfach andere Ausdrücke gebrauchen müssen, als die Männerwelt‘. Auch hier fehlen leider die Belege vollständig.

c) Casus:

Der Accusativ steht sowohl vor als nach dem Verb, das ihn regiert. Der Genitiv hat eine doppelte Stellung, ähnlich wie beim Pronomen personale: der rein possessive Genitiv steht vor dem zu bestimmenden Worte, der qualificative Genitiv dagegen, der ausdrückt, wozu etwas dient oder woraus es besteht, steht nach dem Substantiv. Beispiele für letzteres: *vul ni* ‚Wasser zum Feuer machen‘ = ‚Petroleum‘, *vul ṅotu* ‚Kokosnusswasser‘, ‚Wasser aus der Kokosnuss entstanden‘.

§ 5. Adjectivum.

a) Bildung:

Hier ist zu corrigieren, dass nach P. Spölgen das Präfix *vo* nicht bloss ‚etwas Minderwertiges oder Unangenehmes‘ bezeichnet, sondern überhaupt Adjectiv-Präfix ist, das besonders von Substantiven Adjective ableitet, so von *ńuëij* ‚Meer‘, *vońuëij* ‚schlammig‘ (von einem Platz, wo das Meer übergetreten und seinen Schmutz zurückgelassen hat). *Vo* ist dasselbe Präfix, durch welches auch vom Personalpronomen die qualificativen Possessiva abgeleitet werden

[1] Dass in der That die Form des Adjectivs mit präfigiertem *vo* eine Femininform darstellt, s. unten S. 356.

(s. S. 353). Es ist ursprünglich eine Verbalform, und zwar die der 3. Pers. Sing. Fem., durch welche auch das substantivierte Neutrum ausgedrückt wird (s. S. 355), so dass ein Substantiv mit einem derartigen Adjectiv eigentlich ein Appositionsverhältnis darstellt: *mogan votauer* ‚ein Ehemann etwas Krankes'. Das Adjectiv in dieser Form ist aber eine erstarrte Bildung. Das tritt darin hervor, dass in einigen Fällen die lebendigere Beziehung zum Substantiv doch noch erhalten ist; so ist *kŏ́suno* ‚Schmutz', *vokŏ́suno* ‚schmutzig' (von einem Weibe), dagegen ‚du bist schmutzig' = *nokŏ́suno*, ähnlich wie auch von *taraú* ‚Dieb' die Verbalform *nataraú* ‚stehlen' abgeleitet wird.[1]

Das Präfix *vo* ist stets tonlos. Aus dieser Thatsache folgert P. Spölgen, dass *vóyue* ‚schlecht' nicht als durch Präfigierung von *vo* entstanden zu denken sei; das Gleiche nimmt er aus gleichem Grunde auch von *vónulo* ‚jüngerer Bruder' an, obwohl er bei *volápon* ‚älterer Bruder' das Präfix anerkennt (vgl. *lapo*[*n*] ‚gross'). Es wäre aber doch noch zu erwägen, ob *vóyue* nicht aus *vo-óyue*, *vónulo* nicht aus *vo-ónulo* entstanden wäre und so durch Contraction der beiden Vocale der Accent auf *vo* gelangte.

c) Steigerung:

Die Steigerung wird nach P. Spölgen auf folgende Weisen ausgedrückt: ‚du bist besser als er' = *ti ńopu, runon vóyue*' = ‚du gut, er schlecht', — oder ‚besser' = *ńopu tomtóm* = ‚gut viel' oder *ńopu lapo* = ‚gut gross'.

§ 7. Postpositionen.

Als weitere Postpositionen finden sich noch *peni* ‚in': *nagol peni* ‚im Hause'; *raninke* ‚umherum': *ńupol raninke* ‚um den Baum herum'. Unsere präpositionalen Ausdrücke werden aber auch vielfach durch Verben gegeben, so ‚in' durch *nan* ‚(darin) sein', ‚in —

[1] Zu den in *Zeitschrift für Ethnologie*, p. 90 gegebenen Adjectivformen macht P. Spölgen folgende Correcturen: *meil, nákau* heissen schon ohne Vorsilbe ‚krumm', resp. ‚stinkig'. *Vonpel* ‚durstig' besteht aus *von* (*vôn*) ‚Brust' und *pel* ‚trocken', ähnlich *vonprien* ‚vergessen' aus *von* ‚Brust' und *prien* ‚ganz', ‚leer'. ‚Hungrig sein' heisst *nukûl vau* = ‚der Hunger schlägt'. *Vol* heisst allein schon ‚zerbrechen'.

hinab' durch *nana*(*n*) ,hinabsteigen', ,aus' durch *nesi* ,hervorkommen', so z. B. *mäla vana ńue* ,ich schiesse zum Meere hinab'. Wie in diesem Beispiele steht dann die Verbalform meistens mit dem Präfix der 3. Fem. Sing. und ist also auch hier wieder (s. S. 353) als neutrisch zu betrachten.

§ 8. Verbum.

a) 1. Subjects-Bezeichnung:

Die Subjectspräfixe lassen sich jetzt klar überschauen und auch ihre Erklärung macht, nachdem auch die Pronomina personalia klar vorliegen, keine Schwierigkeit mehr. Ich setze zur Veranschaulichung das Verb *noro* ,gehen' in den verschiedenen Formen zugleich mit den entsprechenden Personalpronomina hierher:

Sing.	1. Pers.	*kum moro*
	2. Pers.	*ti norò*
	3. Pers. masc.	*runon noro*
	3. Pers. fem.	*ru voro*
Plur.	1. Pers.	*kibin koro*
	2. Pers.	*tim yoro*
	3. Pers. com.	*ri yoro.*

Diese Verbalpräfixe sind eine Anähnlichung teilweise an den Auslaut-, teilweise an den Anlautconsonanten des Personalpronomens. Das erstere ist der Fall beim ganzen Singular: für 2. Sing. müsste allerdings die Voraussetzung gemacht werden, dass die Pronominalform früher wohl *tin* gelautet habe, in 3. Sing. Fem. ist das auslautende *u* des Pronomens zum Halbvocal *v* geworden. Im Plural bietet die 3. Pers. *yoro* ebenfalls Anähnlichung an den Auslaut des Pronomens *ri,* indem auch hier der Vocal *i* zum Halbvocal *y* geworden ist. In den beiden übrigen Formen hat dagegen Anähnlichung an den Anlaut des Personalpronomens stattgefunden; für 2. Plur. ist nämlich zu beachten, dass die Pronominalform selbst oft auch als = *yim* erscheint (wie auch 2. Sing. = *yi*); einmal übrigens findet sich auch *t* als Anlaut beim Verb: *tim pa-tara* ,ihr kommt'.

Wenn in der 3. Pers. ein Substantiv das Subject ist, so richtet sich im Sing. der Verbalanlaut nach dem Geschlecht des Substantivs (s. S. 354), männliche Substantive haben den *n-*, weibliche den *v*-Anlaut. Im Plural haben alle den gleichen Anlaut *y*, jedoch findet sich einmal auch von dem Verbum *nan* ‚sein‘ eine eigene masculine Form = *yanan* und eine eigene feminine Form = *yavan*, wo also nach dem allgemeinen Plural-Anlaut *y* noch einmal der Singular-Anlaut mit seinen differenzierten Geschlechtsbezeichnungen eintritt. — Die Form des Feminins wird auch hier wieder (vgl. S. 355) zur Bezeichnung des abstracten Neutrums gebraucht: *voro* ‚es wird gegangen‘, ‚man geht‘. Andrerseits aber scheint doch auch die Form mit *n*-Anlaut eine gewisse allgemeine, eine Art Infinitiv-Bedeutung gewonnen zu haben, so dass es nicht gerade krass fehlerhaft wäre, wenn sie auch selbst nach weiblichen Personen-Substantiven gebraucht wird.

Eine Verdoppelung des Präfixes findet sich in einigen Fällen in der 3. Pers. Plural: *yäyarau* (*yeyarau* st. *yarau*), *yoyolo* (st. *yolo*), mit zwischengestelltem *pa*: *ya-pa-yalma;* zweimal in der 3. Pers. Sing. Fem.: *vovára* (st. *vara*), *vovápu* (st. *vápu*).

Fast durchgängig haben die Verbalformen den Accent auf der ersten, der Präfix-Silbe. Für alle übrigen, welche denselben meist auf der zweiten Silbe haben, plädiert P. SPÖLGEN mit Entschiedenheit dafür, dass sie als zusammengesetzte Verben zu betrachten seien, zusammengesetzt aus *nan* ‚sein‘, und einem Substantiv oder Adjectiv. Offensichtliche derartige Zusammensetzung ist die Form, welche P. SPÖLGEN anführt: *yan yau* ‚sie schiessen‘ statt einfach *yau* und ebenso wird dann auch wohl *nanaú* (neben *nau*) ‚er schiesst‘ nicht anders beurteilt werden können. Von *nanápi* ‚sprechen‘ giebt P. SPÖLGEN an, dass es durch alle Formen auch ‚verkürzt‘ gebraucht werden könne: *mapi* (st. *manápi*), *napi, vapi, kapi, yapi;* dasselbe gilt von *nanáre* ‚freundlich sprechen‘: *maren, naren* etc., ebenso von *ninín* ‚können‘: *min, nin* etc. In ähnlicher Weise finden sich von einigen Verben einzelne derartige Formen, von *nätä* ‚sehen‘: *nänätä,* von *nä* ‚geben‘: *nänü.* In den beiden letzten Fällen hätte sich der Vocal von *nan* dem Vocal des Verbalstammes assimiliert. In gleicher Weise

wäre dann auch wohl das Verb *nunúlue* ‚nicht wollen‘ zu erklären, von dem eine einfache Form sich nicht findet. — In allen den vorhergegangenen Fällen machte es keine Schwierigkeit, in den erweiterten Formen den Stamm des Verbums *nan* zu erkennen. Anders dagegen ist es bei denjenigen Verben, die auch den Accent auf der zweiten Silbe haben, bei denen aber das zweite *n* des Stammes *nan* sich nicht zeigt; es sind die Verben: *nuvúe* pflanzen, *napáro* helfen, *nurúkûl* schnell gehen, *napálo* ausziehen, *nulúe*(*n*) schnitzen, *narámo* verborgen sein. Indes liegt aber die starke Möglichkeit vor, dass das zweite *n* in *nan* nicht zum Stamm gehört, sondern auch ein Beispiel des Suffixes *n* bildet, dessen Function leider noch nicht ermittelt werden kann, s. unten S. 362. Als Beweis dafür dient mir das eine Beispiel, welches P. Spölgen anführt: *tȫl va vuem yéiporam* ‚Sago und Fisch verteilen sie‘, wo *nan*, das zum Ausdruck des deutschen ‚und‘ gebraucht wird (s. S. 353), ohne das Schluss-*n* erscheint. In all den voraufgegangenen Fällen hätte dann der Vocal von *na*(*n*) ebenfalls sich dem des folgenden Wortes assimiliert.

Steht dies nun alles fest, dann müssen auch die folgenden von Adjectiven und Substantiven abgeleiteten ‚Verben‘ als mit *na*(*n*) in Verbindung stehend betrachtet werden: *natarań* stehlen (*tarań* Dieb), *novóyue* schlecht sein (*voyue* schlecht), *nonákau* übel riechen (*nákau* übelriechend), *nokósuno* schmutzig sein (*kósuno* schmutzig), *noképie* duften (*képie*? duftend). In den letzteren Fällen würde der Vocal von *na*(*n*) teilweise nicht dem folgenden Worte assimiliert, sondern durch die Enttonung in *o* geschwächt worden sein. Dasselbe findet sich bei dem Verb *nuvúe* ‚pflanzen‘ in 1. Sing. *movúe* und 1. Plur.: *kovúe*, dagegen 3. Sing. Masc. *nuvue* und 3. Plur. *yuvue*. Die gleiche zwiespältige Behandlungsweise findet sich ja auch schon bei der Bildung des qualificativen Possessiv-Pronomens, wo *vukum*, *viti* etc. aber *vokibin* sich findet (s. S. 353).[1] Anderswo wird in der 3. Pers. Plur. das *a* auch zu *e* geschwächt: *yenapi*, *yenaren*, *yelue*, statt *yanapi*, *yanaren*, *yulue*.

[1] Vgl. auch die Form mit verdoppeltem Präfix (s. S. 358): *vovára* ‚sie kommt‘, statt *vara* von *nara*.

Wo sonst noch Verben mit dem Accent auf einer anderen als der ersten Silbe sich finden, liegen andere Zusammensetzungen vor, so ist *näago* ‚thun‘ = *nä* ‚geben‘, ‚bewirken‘ + *ago* ‚fertig‘, ‚beendet‘; ebenso wird *näkälâ* ‚ziehen‘ eine Zusammensetzung mit *nä* sein.

Bei einigen Verben, die den Accent auf der ersten Silbe haben und als Vocal derselben *a* führen, erscheinen daneben auch Formen mit *ei*, so *meipu* neben *mapu, neipu* neben *napu, veipu* neben *vovapu* (s. S. 358), *yeipu* neben *yapu; keigo* neben *kago, yeigo* neben *yago*. Ob das nur ein dialectischer Unterschied ist — die Formen mit *ei* finden sich, soweit ich sehe, nur in dem Gespräch mit den Vrinagol-Männern (s. S. 345) —, oder sonst eine Bedeutung hat, vermag ich nicht festzustellen.

a) 2. Objects-Bezeichnung.

Eine Präfigierung des Objectspronomens scheint vorzuliegen in den beiden Sätzen: *motorólo ti* ‚ich suche dich‘ (*norolo* ‚suchen‘), *tu vutóruen ti* ‚die Frau beweint dich‘ (*nórue* ‚weinen‘). Anderswo wird bloss das volle Pronomen personale nachgesetzt.

b) Tempus-Bezeichnung.

Zur Bezeichnung des Perfects dient das Präfix *tu*; es wird stets mit dem Verb verbunden gehalten, entgegen dem Futur-Präfix *to* (*tọ*), das nur lose mit dem Verb verbunden ist und auch von ihm getrennt werden kann. Es drückt aber nicht ‚den durch die vergangene Handlung hervorgebrachten Zustand‘ aus, sondern nur die vollendete vergangene Handlung selbst; P. Spölgen schreibt darüber: ‚*Tu* als Perfectvorsilbe zeigt an, dass das Präsens aufgehört hat zu sein. Also: *tu-yoro* ‚sie sind gegangen‘ = sie haben aufgehört, augenblicklich hier zu gehen, ob sie irgendwo anders noch augenblicklich gehen oder nicht, ist in *tu* nicht ausgedrückt. In gleicher Weise vor Substantiven und Adjectiven: *tu-kôn* ‚es ist Nacht geworden‘ = es hat bereits soeben aufgehört, Nacht zu werden (*kôn pa* ‚es ist nun Nacht‘); *tu-rati* ‚er (der Nagel) ist festgemacht worden‘ = ‚hör auf! durch die letzten Schläge hat das Festmachen sein Ende erreicht‘. Der dann eingetretene Zustand wird durch das bereits bekannte (s. S. 355) Präfix *vo* ausgedrückt, also: ‚das Kleid ist

gerissen = *tu,* das Kleid ist zerrissen = *vo*'. — Abzuleiten ist *tu* nach P. SPÖLGEN von *tuen* ,weg', ,fort': *nan tuen* ,hör auf', *nélie tuen* ,wirf es fort', *nárien tuen* ,das Schlagen unterbleibe'.

Eine andere Art Perfect wird durch nachgesetztes *ago* ,fertig', oder noch stärker, *tu-ago* gebildet: *nalma tu-ago* ,er ist mit dem Sterben fertig', *mago tu-ago* ,ich bin mit dem Essen fertig'. *Ago* wird auch gebraucht, um eine Art Plusquamperfect zu bilden: *Kibin kago ago, käkälă vago* ,nachdem wir gegessen hatten, zogen wir das Schiff'.

Während *ago, tu-ago* das Vorbeisein der Handlung ausdrückt, drückt nachgesetztes *mbor* oder *tu-mbor* das Aufhören des Subjectes oder Objectes der Handlung aus: *yalma mbor* ,sie sind weggestorben', *ṅotu tu-mbor, mogo vití* ,(wenn) die Cocosnüsse auf sind, nehme ich die deinigen', *nago mbor* ,ich habe alles aufgegessen'.

Ein unmittelbar bevorstehendes Futur wird durch vorgesetztes *ago,* verkürzt *a*[1] ausgedrückt. P. SPÖLGEN schreibt darüber: ,Eine unzweifelhaft sichere Form für den Ausdruck „ich bin auf dem Punkte", „bin im Begriffe" wird mit Hülfe von *ago* gebildet. *Ago kum míliel,* sagt der Papua, wenn er von der Station fortgehen will. *Ago* wird häufig mit dem Verb verschmolzen und dabei zu *a* verkürzt: *amíliel, kum amoro* hörte ich häufig und bekam ausdrücklich den Bescheid, dass z. B. *amíliel* = *ago míliel* ist. Uebrigens ist mir diese Verkürzung zu *a* erst neulich aufgefallen und weiss ich noch nicht, ob das *a* allen Formen vorgesetzt werden kann; auch *anoro* und *akoro* heisst es, aber stets *ago yoro*'. — Die Form *ago moro, a moro* z. B. erklärt sich also wol als = ,ich bin fertig (mit dem Früheren, jetzt nun) ich gehe'.

Das entferntere Futur wird durch Präfigierung von *to, tǫ* gebildet. Es wird, wenn es sich um eine zukünftige Handlung handelt, selten weggelassen, braucht aber nicht unmittelbar beim Verbum zu stehen: *Moro, to-mara* ,ich gehe, ich werde (wieder-)kommen' (steter Gruss der Leute), *piťi to-mara* ,morgen werde ich kommen',

[1] Es ist zweifelhaft, ob *a* durch Ausfall des *g* und Contraction aus *a*(*g*)*o* entstanden, oder ob *ago* aus zwei Wörtern = *a* + *go* bestehe.

piti to kum monau ‚morgen werde ich hingehen‘, *to-pa-moro* ‚ich werde dann kommen‘. — *Pa* ist nur Suffix und dient nicht zum Ausdruck des Futurs, sondern ist eine Verstärkungspartikel; seine ursprüngliche Bedeutung ist ‚nun‘, ‚endlich‘: *kôn-pa* ‚es ist nun (vollständig) Nacht‘, *ago-pa* ‚nun endlich fertig‘, *nan-tuen-pa* ‚hör' endlich auf‘, *noro-pa* ‚nun geh' doch endlich‘, *tiriu-pa, nara* ‚ist er mit dem Bilderbuch zu Ende, kommt er‘. *Nan-pa* heisst nur ‚warten‘ = *nanpu*.

d) Andere Verbalformen.

Es finden sich eine Anzahl Verbalformen, die P. Spölgen, wie er schreibt, nicht erklären konnte, und die auch mir grösstenteils dunkel geblieben sind.

Am ehesten scheint sich noch die Function des Suffixes *i* bestimmen zu lassen. Dasselbe findet sich in dem mir zu Gebote stehenden Material nur bei auf *o* auslautenden Verben: *naro naro-i, norolo norolo-i, nogo nogo-i, näago näago-i, nókoro nokoro-i, noto noto-i*. Es scheint eine Art Finalis zu bilden, wie wenigstens folgende Beispiele aufweisen: *Piti to kum monau mäago-i* ‚morgen werde ich gehen um zu thun‘, *yenaren yanom yolko-i* ‚sie befahlen den Knaben zu brechen‘, *yanam noro nogo-i* ‚der Knabe geht zu nehmen‘, *moro nagol maro-i pälen* ‚ich gehe nach Hause den Hund zu holen‘, *noro nokoro-i ńuei* ‚er geht zu nehmen Meerwasser (= zu baden im Meer)‘.

Ein anderes noch häufiger vorkommendes Suffix ist *n*. Es findet sich bei folgenden Verben: *naro naro-n, norolo, nákie, nókoro, noto, nórue, (na)nare, nä, nätä, nárie, nótukrú(e), noto, nana* und, wie oben (S. 359) wahrscheinlich gemacht, auch *na* = ‚sein‘. — Nicht so häufig findet sich das Suffix *ron*, nur folgende Verben weisen es auf: *yurur yúrurón (= yurur-ron), norue nóroron, noto notoron*. — Noch seltener ist das Suffix *r* bei *vesi vesir* und wahrscheinlich auch bei *nar*, das gleich *nan* sein soll, von dessen zweitem *n* aber wahrscheinlich gemacht, dass es nicht zum Stamm gehört, sondern Bildungssuffix ist. — Endlich ist noch zu erwähnen die Accentverschiebung in *nrŏ́lo, mrŏ́lo* von *nóroló* und die Thatsache, die P. Spölgen berichtet, dass die Vrinagol-Männer, mit denen er sprach

(s. S. 345) von dem Verb *nunúlue* ‚nicht wollen' in der 1. Sing. immer bildeten *mumbúlue,* wie auch in der 2. Sing. *numbúlue,* sonst aber *nunúlue, kunúlue, yunúlue.* — Alles das sind Thatsachen, die noch der Erklärung harren. Hervorzuheben ist noch, dass auch beim Nomen sich die beiden noch unerklärten Suffixe *i* und *n* zeigten (s. S. 354).

§ 10. Conjunction.

Was *naron* eigentlich ist und bedeutet, ist schon oben S. 352 rectificiert worden. Zum Ausdruck von ‚und' findet sich auch noch das Suffix *o*: *ńue o ńan* Mutter und Vater. In vielen Fällen werden beide Substantive auch unverbunden nebeneinander gesetzt.

Ein *o* oder *a* wird auch zuweilen an das Schlusswort eines (affectiven?) Satzes gehängt: *rańuań ťakrăno* ‚So ein altes Kleid!' *Tu-mósur, tu-mosúra* ‚Richtig! Richtig!'

§ 11. Nachträge und Correcturen zum Wörterverzeichnis.[1]

b) Elemente u. s. w.:

ńanu Sonne, Tag.
nemetegi Stern.
tépien Sternhimmel.
taun Sternschnuppen, Milchflecken.
tápei Zeit des Südost-Windes.
ťavar Zeit des Nordwest-Windes.
átago Festland.
tiet Brücke.
yapul (Erd-)Boden.
pla Lehm.
sĕvien Grenze.
roltu Feuerstätte.

c) Pflanzen:

níkiel dürres Holz.
kal Blatt.
ńat Saft.
votu Gras.
meríen Cocosnussöl.
óbuto gemeinschaftlicher Name für Knollengewächse (Yam, Taro etc.).
saukä Tabak.

---

[1] Nicht berücksichtigt sind hier die nicht seltenen Fälle, wo P. Spölgen ein reines *o* (*u*) gegenüber dem zerdehnten bei P. Vormann hat, so z. B. *nagol* gegenüber *nagôl* etc.

d) Tiere:

raip Perlmuschel.
yup weisser Kakadu.
ńolu Strauss.
ńalparo Otter.
kelipérie grosse Eidechse.

e) Der Mensch; Verwandtschaftsnamen:

konu, konuńol Mann.
nakonu Sohn.
noga Tochter.
mani Veter.
vaun Neffe.
ńemi Freund.
eïn Volkstamm.
t̆araú Dieb.

f) Körper und Geist:

kamten Leib.
amuńo mul Totenkopf, Kahlkopf.
vei Antlitz, Stirn.
mókul Ohr.
yaméiki Nase.
ayokol Zähne.
mut̆ Schnurrbart.
moto Nacken.
t̆iel muliebria.
vi Hand.
vi motu t̆iep Fingernagel.
niel Knie.
nukûl Hunger.
puk Wunde, Loch.
yígiel Wort.
eilélie Scherz, Unsinn.
puos Lüge.
t̆owá Freude.

g) Wohnung und Werkzeuge:

vátagol Sarg.
vukul Segel.
yíkie Pfeil.
tapu rundgeschnitzter, spitzer Speer.
pet̆ir Löffelspeer.
miei Topf.
alam Schüssel.
t̆ovaro Kleid, Hülle.
arkaran Leibgurt.
t̆eno Schmuck.
mai Baststrick.
pam Armring.
yenon Erinnerungsbaum am Grab.
pórukul Tanz, Gesang, Spiel.
kósuno Schmutz.

h) Adjective:

mósur richtig.
kerók verloren, verirrt, verborgen.
patan schnell.
sesíël schnell.

tin fest (gebunden).
ŧiríu bunt.
volu (?) klein.
sil fleissig.
prär offen, aufgeschlagen.
pel trocken.
prie(n) ganz, nur.
mul ganz, leer, nur.
númûn medius.
tok voll.
rakún traurig.

i) Verben:

Wie schon oben (S. 351) festgesetzt, führe ich auch hier sämmtliche Verben in der Form des *n*-Anlautes auf.

na(n), *na(r)* sein, bleiben.
nanyami begraben.
nanko hineinlegen.
nago essen.
nai schwimmen.
nakei besehen.
nákie singen.
nakiri beissen.
nalma sterben.
náloi schöpfen.
nana(n) hinabsteigen.
nanapi, *napi* sprechen.
nanare, *nare* freundlich sprechen, bitten.
napalo ausziehen.
nápalo erschlagen.
naparo helfen.
napau blasen.
náporu festhalten, geizig sein.
napu, *nau* schlagen, schiessen, herrichten.
nápulu schütteln.
nara kommen.
naralul schnell gehen.
naraka umgürten.
naramo verborgen sein.
narara gebären.
narau steigen, wachsen, heben; *narau vesi* rudern.
nárie schlagen.
naripi bleiben.
naro berühren, nehmen, holen.
narúl fliehen.
násapru loslösen, ablegen.
nátago beissen.
naŧaraú stehlen.
nau = *napu*.
naui anzünden (= *nau* ?).
nava rufen.
nä geben.
näago thun, machen.
nägare schleifen.
näkälä ziehen; *näkälä saukä* Tabak rauchen.
nälä schiessen.
nätä sehen.
neíporam verteilen.
neyan auflegen.

nekávŭru zerbrechen.
nékiel nach Süden gehen.
nekíye an-, auflegen, legen.
nélie werfen; pflanzen.
nelpetä zürnen.
nénie lecken.
néperä zeigen.
nepin vorausgehen.
nérie tragen.
nérisi kochen.
nerpagol nehmen.
nesi(*r*) herausgehen.
nétigi brennen, rösten.
neťa nehmen.
nil brechen.
nin verstehen (franz. *savoir*).
niri erwachen.
níliel nach Norden gehen.
nogo nehmen.
noképie duften.
nókoro holen.
nokŏ́suno schmutzig sein.
nolo spalten, loslösen.
nomue essen.
nonákau übel riechen.
nonau hinaufgehen.
nora bleiben.
nornǎ́läl umschlagen.
noro gehen.
norolo aufsuchen, lieben.
nórogol lachen.
nórue weinen, heulen.
noto aufnehmen.
nótukrú zuwühlen (ein Grab).
noťo stechen.
novan (?) sich freuen.
nulue schnitzen.
nunu schänden (eine Frau).
nunúlue nicht wollen.
nurúkûl schnell gehen.
núrur streiten.
nuvue pflanzen.

Beiträge zur persischen Lexicographie.

Von

R. von Stackelberg.

Von den Fachgenossen[1] ist wiederholt bemerkt worden, dass es uns bisher an Material- und Formensammlungen zur persischen Lexicographie noch fast vollständig mangelt. Im Hinblick hierauf soll im Folgenden der Versuch gemacht werden, eine Anzahl persischer Wörter, mit Belegstellen aus der älteren Litteratur versehen, vorzuführen. Neben anderen persischen Dichtungen sind hierbei besonders auch der Dīwān des Nāṣiri Chosrau[2] wie auch die Ḥadīqa des Sanājī[3] berücksichtigt worden, weil diese Dichtungen zwar reich an altertümlichen Formen und Ausdrücken, aber unseres Wissens bisher sprachlich kaum ausgebeutet worden sind. Das Wörterverzeichniss hätte ja beliebig vergrössert werden können, doch glaubte ich, da mir keine Handschriften zur Vergleichung vorlagen, nur solche Stellen aus den Dichtern aufnehmen zu dürfen, wo sowol Text als Metrum mir eine befriedigende Uebersetzung zu gestatten

[1] Vgl. Hübschmann, *Persische Studien,* p. 119; Horn, *Neupersische Schriftsprache*, Einleitung p. 15 (Separatabdruck aus dem *Grundriss der iranischen Philologie* I, h).

[2] Nach der im Jahre 1311 der Flucht lithographirten Ausgabe.

[3] Nach der lithographirten Ausgabe von Bombay 1275 der Flucht. Vgl. Etté, ‚Neupersische Litteratur' im II. Bande des *Grundriss der iranischen Philologie*, p. 282—283. Zum Versmaasse vgl. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser,* p. 74. Doch tritt in der Ḥadīqa statt der beiden Kürzen im letzten Versfusse häufig eine Länge ein, wie auch Rückert *l. c.*, p. 386 beim Metrum خفيف angibt.

schienen. Bei den Citaten aus Firdausī's (Fird.) Schahname ist die Ausgabe von Vullers-Landauer zu Grunde gelegt worden, bei denjenigen aus dem Epos ,Wīs ō Rāmūr (Wīs)' von Fachri Gurgānī die Edition von Nassau Lees. S'adī's Bōstān ist nach der Ausgabe von Graf, desselben Gulistān (Gul.) nach den Ausgaben von Eastwick und Gladwin citirt. Die Citate aus Muwaffaq's (Muw.) pharmakologischem Werk entstammen dem ,Codex Vindobonensis' Seligmann's. Ach. Ueb. bedeutet: ,Die pharmakologischen Grundsätze des Muwaffaq, übersetzt von Achundow' (Halle 1893); Ach. Comm. bedeutet: ,Commentar zum liber fundamentorum pharmacologiae des Muwaffaq, von Abdul Achundow' (Dorpater Dissertation 1892).

Bei Citirung von Arbeiten europäischer Gelehrten bediene ich mich folgender Abkürzungen:

D. *É.* = Darmestéter, *Études Iraniennes.* I—II. Paris 1883.

Ho. *A.* = Asadī's *Neupersisches Wörterbuch Lughati Furs,* herausgegeben von Paul Horn. Berlin 1897.

Ho. *Gr.* = *Grundriss der neupersischen Etymologie,* von Paul Horn (Strassburg 1893).

Ho. *Schr.* = *Neupersische Schriftsprache,* von Paul Horn (*Grundriss der iranischen Philologie* I b. Citirt nach dem Separatabdruck).

Hü. *Ar. Gr.* = Hübschmann, *Armenische Grammatik.* I. Theil. Armenische Etymologie. I. Abtheilung. Die persischen und arabischen Lehnwörter im Altarmenischen (Leipzig 1895).

Hü. *P. S.* = Hübschmann, *Persische Studien* (Strassburg 1895).

M. *O.* I—III. = Миллеръ, *Осетинскіе Этюды* I—III. Moskau 1881—1887.

S. *F.* = Shams-i-Fachrîi Ispahânensis *Lexicon Persicum,* ed. Carolus Salemann Revaliensis (Kasan 1887).

S. *A. Q.* = : Abdulqâdiri Baġdâdiensis *Lexicon Šahnâmianum,* ed. Carolus Salemann (St. Petersburg 1895).

Ž. *M.* = Жуковскій, *Матеріалы для изученія персидскихъ нарѣчій* (St. Petersburg 1883).

1. آبسال; die Wörterbücher erklären dieses Wort durch باغ وحديقه, was VULLERS durch *hortus* wiedergibt. Nun bezeichnet aber باغ eigentlich — wie ich weiter unten versuchen werde nachzuweisen — ‚Park, Baumgarten', und erst in abgeleiteter, späterer Bedeutung den Garten in unserem Sinne; حديقه aber hat neben der Bedeutung Garten auch die einer ‚mit Bäumen (oder Gebüsch) bestandenen Wiese'. Diese Bedeutung — etwa ‚Busch, Wiesenhain' — muss آبسال auch haben; vgl. Wīs p. 38, Z. 8 v. u. den Plural آبسالان. Ebenso wäre dann آبسال auch an der Stelle bei Muwaffaq p. 155, ult. zu übersetzen, wo der Passus: و اندر آبسال برسرِكوهها يابند durch ‚und man findet sie (sc. die Pilze) im Gebüsch auf Bergen' etwa wiederzugeben wäre.[1]

2. اژدرها ‚Drache'; vgl. Ho. *A.* p. 4; Ho. *Schr.* § 41, Anm. 1, p. 93. Aus dem Dīwān des Nāṣiri Chosrau seien dafür folgende Belegstellen angeführt: p. 17, Z. 4 v. u. Metrum هزج: ⏑ — — — | ⏑ — — ⏑ — ⏑ —

گر با خردی چرا نپرهیـــــزی
ای خواجه ازاین خورنده اژدرها

‚wenn du mit Vernunft begabt bist, warum, o Greis, hütest du dich nicht vor diesem gefrässigen Drachen?'

Ibid. p. 31, Z. 13 v. o. Metrum رمل: ⏑ ⏑ — — | ⏑ ⏑ — — | ⏓ — — ⏑ — —

نیکی الفنج وزپرهیز وخرد پوش ســـــلاح
که براین راه یکی مُنْکَرْ وصعب اژدرهاست

‚erstrebe (erwirb) das Gute und lege aus Enthaltsamkeit und Vernunft eine Rüstung an — denn auf diesem Wege befindet sich ein schrecklicher, schlimmer Drache.'

Ibid. p. 154, Z. 2 v. u. Metrum هزج: ⏑ — — — | ⏑ — — — | ⏑ — — — | ⏑ — — —

بغرّد همچو اژدرها چو بر عالم بیاشوبد
ببارد آتش ودود ازمیانِ کام و دندانش

[1] ACH. Ueb. ist (86, 338) اندر آبسال allerdings durch ‚in feuchten Jahren', wiedergegeben. Diese Uebersetzung unseres Wortes durch ‚Wasserjahr' ist natürlich nur darauf zurückzuführen, dass dasselbe heute längst veraltet und mithin seine Bedeutung selbst dem gebildeten Perser unsrer Tage unbekannt ist. Vgl. ACH. Ueb. p. 278 und ACH. Comm. p. 11.

,sie (sc. die Woge) brüllt wie ein Drache, wenn sich dieser gegen die Welt erhebt — es regnet Feuer und Rauch aus seinem Rachen und Gebiss.' — Die Form *aždahōr* findet sich nach Семеновъ, *Матеріалы для изученія нарѣчій горныхъ Таджиковъ центральной Азіи* (Moskau 1900) p. 51 im Dialect von Darwāz.

3. اسباه ,Hund' (σπάκα); اسباه ,Heer' (für اسپاه*) = *spāδa*; vgl. *Ž. M.* p. 146; Ho. *Gr.* Nr. 743, Hü. *P. S.* p. 76. Jāqūt i, p. 292, 23 führt die angegebenen Formen als Etymologien für den Namen der Stadt Ispāhān an, dessen wahrscheinlichste Etymologie die von Justi aus altpers. **spāδānām* ist; vgl. Hü. *Ar. Gr.* i, p. 21—22, Nr. 16 und سپاهان Fird. 377, v. 384. Als arsacidische Pehlewīform würde einem altpersischen *spāδa* und armenischem (aus dem Persischen entlehnten) *սպար-* in *սպարապետ* (vgl. Hü. *Ar. Gr.* i, p. 240, Nr. 588) eine Form *aspāδ* entsprechen, welche im Eigennamen *Asfāδ-gušnasp* (sc. *Asfāδ-ǰušnaš*) enthalten ist. Vgl. Nöldeke, Ṭabarī[1] p. 362 (auch Anm. 3); Justi, *Iran. Namenbuch* p. 45[2]. Hü. *P. S.* p. 174, § 63 und p. 200.

4. ابرنجن ,Spange' in دست ابرنجن ,Armspange' bei 'Aṭṭār, Mantiq-ut-Ṭair v. 2243; vgl. *ապարանջան բազկաց* bei Moses Kałankaituaçi ii, c. 18, p. 138, Z. 12 v. u. (ed. Emin). پای افرنجن ,Fussspange' *J. R. A. S.* 1894, p. 443, und دست اورنجن Wīs p. 208, 6. Vgl. Hü. *P. S.* p. 179, Anm. 1. *Ar. Gr.* i, p. 104, Nr. 46; Ho. *Schr.* § 35, 3, p. 79.

5. آگفت ,Unheil, Mühsal'. Die vom Ferheng-i-Nāṣiri des Riḍā Quli Chān[2] angegebene Aussprache *āgaft* (Surūrī[3] lehrt *āgift*) wird durch folgenden Vers des Sanājī, Ḥadīqa p. 283, Z. 8 v. o. bestätigt:

باز گفت اینسخن سه بار وبرفت
بنگر اورا که چون گرفت آگفت

[1] Der Eigenname *Asfāδ-gušnasp* würde dem ,Führer der Schaar' entsprechen, denn *gušnasp* (älter *vǐšnasp*) war ja das Feuer der Krieger. Vgl. Darmesteter, *Le Zend-Avesta* i, p. 154; auch Firdausī vergleicht einen tapfern Krieger oder ein muthiges Schlachtross mit dem Feuer *gušasp* (für *gušnasp*); vgl. p. 172, 780; 209, 1447. 256, 218. 349, 550; 451, 295; 857, 1531; 839, 1041. Die Stellen zum Theil auch schon bei Spiegel, *Avesta-Uebers.* iii, p. xv und S. *A. Q.* Nr. 23 ff.

[2] Vgl. Salemann, *Mél. As.* ix, p. 564 ff.

[3] Zum Wörterbuch des Surūrī vgl. Salemann *l. c.*, p. 429; 531—535, 542; Nr. 67, 80. Horn, *ZDMG.* 51, p. 19, nº 39; *ZDMG.* 54, p. 108, Anm. 2.

,drei Mal wiederholte er diese Worte und ging fort — merke auf, wie ihn das Unheil ereilte.'

6. باغ; Ho. *Gr.* p. 39, Nr. 169 hat das Wort باغ zu aw. *bāga* ,Loos', ai. *bhāgá* ,Teil, Eigentum', pehl. *bāg* gestellt. Die Richtigkeit dieser Etymologie ist nun von Hü. *P. S.* p. 23 wegen der Bedeutungsverschiedenheit zwischen np. باغ ,Garten' und den angeführten älteren Wörtern bestritten worden. Nun ist aber für das ältere Persisch die Bedeutung des Wortes باغ als ,Baumgarten, Park, umfriedeter Hain' zu präcisiren. Vgl. باغ نخچیران, was Ibn-al-Fakīh-al-Hamadānī[1] durch باغ الصيد ,Wildpark, Tiergarten' wiedergibt. Vgl. auch Nāṣiri Chosrau, Dīwān p. 33, Z. 5 v. u. Metrum رمل: _ ◡ _ | _ _ ◡ _ | _ _ ◡ _

وآنت گوید بر سر هفتم فلك
جوی آب وباغ ناژ وعرعراست

,und Jenes sagt dir (der Schöpfer): „Ueber dem siebenten Himmel befindet sich ein Wasserlauf und ein Fichten- und Cypressenhain."' — Vgl. ibid. p. 101, Z. 1 v. u. Metrum خفيف: _ _ | _ ◡ _ ◡ | _ _ ◡ _

هوشمندان بباغ دین اندر
ای برادر گزیده اشجار اند

,die Verständigen sind im Haine des Glaubens, o Bruder, ausgewählte Bäume.' — Mit ,Hain, Park' ist باغ auch im Liede von Māzandarān Fird. p. 317, v. 32 zu übersetzen, ebenso wie auch sonst häufig in der älteren persischen Poesie. So z. B. Wīs. p. 37, Z. 9 v. u. 101, 5 v. o. 119, 7 v. u. 135, 4 und 9 v. u. 156, 6 v. o. S'adī, Bōstān i, v. 435, p. 77; iv, v. 327, p. 264; vii, v. 101, p. 337. Da sich in diesem ,Baumgarten' — in welchem nach den Dichtern zur schönen Jahreszeit die Nachtigallen sangen und die Rosen und andere Blumen blühten — auch Fruchtbäume befanden, so hat die Bedeutung ,Fruchtgarten, Obstgarten' schon in älterer Zeit für das Wort باغ die Oberhand gewonnen. Es genügt, hierfür einen Vers des Sanājī, Ḥadīqa p. 358 ult., anzuführen:

---

[1] Vgl. *Compendium libri Kitâb-al-Boldân* ed. de Goeje, p. 158, 14; p. 159, 1—2; Ibn-al-Fakīh schrieb um 290 der Flucht (ibid. p. 10); der arabische Text hat باغ نخجيران.

باغی از خاصِ خود بدو بخشید
تا ازو عدل وجود هر دو بدید

‚er (sc. König Mahmud, der Gaznewide) schenkte ihr einen Fruchtgarten aus seinem eigenen Besitze, damit sie an ihm Beides sehe — Gerechtigkeit und Freigebigkeit.‘ Später ist dann diese Bedeutung die allgemein gültige geworden und heute bedeutet باغ ‚Garten‘, باغبان ‚Gärtner‘.[1] Doch ist zu bemerken, dass in älterer Zeit ‚zum Garten gehörig‘ im Sinne von ‚hortensis, hortulanus‘ durch بُستانی (nicht etwa durch باغی) wiedergegeben wird, so z. B. Muwaffaq p. 12, Z. 2, 3, 7 v. u. und Qazwīnī i, p. 284; vgl. auch بوستانهای فروارذگی ‚Frühlingsgärten‘ Browne *J. R. A. S.* 1894, p. 477, Z. 4 v. u. — Nehmen wir nun als Grundbedeutung für باغ die Bedeutung ‚Baumgarten,[2] Park, Hain‘ an, so kann unseres Erachtens die bei Horn *l. c.* aufgestellte Gleichung باغ = *bāga* wol zu Recht bestehen bleiben. Denn den Völkern ging erst mit der Baumzucht — um mit den Worten Victor Hehn's[3] zu reden — ‚das Gefühl örtlicher Heimat und der Begriff des Eigentums auf‘. — Hierzu sei als Parallele noch auf den Umstand hingewiesen, dass der russische Bauer noch heute seinen Teil am Gemeindelande ‚надѣлъ‘ — ‚Anteil‘, vgl. deutsch ‚Loos‘ — nennt. Das entspräche der Bedeutung nach awest. *bāga*, welches Darmestéter, *Le Zend-Avesta* p. 331 durch ‚fortune‘ (*bahr* ‚part‘) wiedergibt.

Hieran seien noch einige Bemerkungen geknüpft, welche das andere persische Wort für Garten (in der eigentlichen Bedeutung) betreffen, nämlich *bōstān* بوستان, verkürzt بُشْتان, auch بُشْت. Letztere Form finde ich in Nāṣiri Chosrau's Dīwān p. 197, Z. 9 v. u. Metrum هزج: – – ᴗ | – ᴗ – ᴗ | ᴗ – –

[1] Aber Bōstān viii, v. 183, p. 388 بوستانبان = Gärtner.

[2] Vgl. auch *bāgh-i-Hindū* bei Nöldeke, Ṭabarī p. 357. Ueber eingefriedete Baumgärten vgl. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere* [6], p. 125 und Wīs p. 60, 1 v. o., wo vom Thore des باغ die Rede ist. Fird. p. 74, v. 223 vergleicht den Wuchs dreier Schönen einem Paradieshain = باغ بهشت.

[3] *Kulturpflanzen und Hausthiere* [6], p. 121. Vgl. auch russ. огородъ, eigentlich ‚Umzäunung, Einhegung‘, jetzt der (nicht zum Gemeindebesitze gehörende) Gemüsegarten.

تا تو بمنت مرا نخواهـــــى
منديش كه منت خواستـــارم
هر گه كه مرا شكر شمـــــارى
من بُسْت از آن پست شمارم

‚so lange du in Huld nicht mich willst — so meine nicht, dass ich dir zustrebe; jederzeit aber, wenn du mich (auch nur) für Zucker ansiehst, werde ich dich von da ab hochschätzen wie einen Garten.‘ — Von بوستان abgeleitet ist der Pflanzenname بُسْتان اَفْروز bei Muwaffaq p. 57, 2, nach Ach. Ueb. p. 32, § 83 Amaranthus tricolor; im Pahlawī lautete dieser Name *bōδ^{a}stān avrōč* (jünger *bōistān avrōč*), vgl. Bundehesch ed. Justi p. 66, 18 und das Glossar p. 91.[1] Vgl. auch [Pahlavi] *katak avrōč* ‚hauserleuchtend‘ (Mēnōchirad 61, 7) als Epitheton einer guten Frau.

7. بالين ‚Kissen‘ Fird. p. 618, v. 1708; Wīs p. 74, 3; 81, 11, 13; بالش Wīs p. 110, Z. 9 v. u.; S'adī, Bōstān l. iv, v. 250, p. 256; v. 266, p. 257; auch im Armenischen bei Vardan, nach Patkanow, *Исторія Монголовъ* i, p. 21. Dass das Suffix *-iš* in *bāliš* nicht direct der avestischen Endung *-iš* in *barezis* gleichzusetzen ist, sondern auf ein mittelpersisches *-išn* zurückgeht, nehme ich mit Ho. *Schr.* § 104, p. 83 an. Darnach hätten wir einen altpersischen Stamm **bard-*, neupersisch **bāl-*, anzusetzen, auf welchen auch *bālīn* durch Antritt des Suffixes *īn* — also ursprünglich ebenso Adjectivbildung wie *zamīn* ‚Erde‘ — zurückgehen würde. Hierzu stelle ich auch das armenische Wort բահլակ; vgl. Sebeos p. 64, Z. 1 v. u.: ‚Und nachdem er in die königliche Halle eingetreten war, setzte er sich auf den Teppich (բոր = pehl. *bōp*; vgl. Hü. *Ar. Gr.* i, p. 121, Nr. 114) und den *bahḷak*‘. *Bahḷak* entspräche dann als armenisch-persisches Lehnwort aus dem

[1] Die armenische Form բուրաստան (vgl. Hü. *Ar. Gr.* i, p. 122, Nr. 116), welche jedenfalls schon in altparthischer Zeit aus dem Iranischen entlehnt worden ist — vgl. Hü. *P. S.*, p. 200 ff., § 93 — entspricht u. A. auch dem griechischen παράδεισος. — Von der verkürzten Form بُسْت ist wol der Name der Stadt بُسْت, welche durch ihre Garten- und Kanalanlagen bekannt war, abzuleiten. Vgl. Jaqut i, p. 612, 9—10, und Horn bei Ach. Ueb., p. 153. Barbier de Meynard, *Dictionnaire géographique*, p. 100. Fird., p. 1198, v. 1132; 1637, v. 2495. Vgl. Jivanji Jamshedji Modi, Ayâdgâr-i-Zarîrân (Bombay 1899), p. 91 und 153.

sassanidischen Pehlewīstamm *bahl + Suffix -ak, dem np. bāl- in bālīn, bāliš. Ebenso kann ja auch Pehlewī ﺳﻬﻠﻮ ‚Jahr‘ *sahlak* statt *sālak* gelesen werden (vgl. *WZKM* 14, p. 185, 15) und ﺳﻬﻠﻮﺍﺭ ‚perennial‘ (im Bundehesch; vgl. West, *Pahlavi Texts* i, p. 101); **sahlvār* für bisher gelesenes *sālvār*; dasselbe wird auch mit Pehlewī ﮔﻞ *guhl* ‚Rose‘ der Fall sein, vgl. Bundehesch p. 64, 3; 65, 5. Wir hätten hier also eine ganz parallele Entwicklung, wie bei dem Uebergange von *rϑ* in *hl*, wozu Ho. *Schr.* § 22, Nr. 3—4, p. 56—57 zu vergleichen ist. — Hierbei sei noch bemerkt, dass ‚das Kissen‘ — echt armenisch *բարձ*, vgl. Hü. *Ar. Gr.* i, p. 428, Nr. 70 — einen Ehrenplatz bei Hofe bedeutete; vgl. Faustus von Byzanz (ed. Patkanow) l. iii, c. 9, p. 18; l. iv, 50, p. 136; Moses Kaļankaituaçi (ed. Emin) l. ii, c. 1, p. 81—82.

8. برزگار ‚Ackerbauer‘ (vgl. Pehlewī *kārvarzišn* ‚Ackerbau‘ *WZKM.* 14, p. 199, 9) findet sich bei Nāsiri Chosrau, Dīwān, p. 79, 7; Metrum رمل: – – ◡ ◡ | – – ◡ ◡ | – – ◡ ◡ | – – ◡ ⏓

برزگاران جهانند همه روز و همه شب
بجز از معصیت وجور ندروند و نکارند

‚sie (die Weisen) sind die Ackerbauer der Welt — ausser Ungehorsam und Gewalttat säen sie nichts und ernten sie nichts.‘ — Vgl. Ho. *Gr.* p. 46, Nr. 197. Ž. *M.* p. 73. Ho. *Schr.* § 20, 1, p. 48. Hü. *P. S.* p. 155. Zu برزگاو ‚Pflugochse‘ (belegt Ho. *Schr.* § 28, 6 b, p. 66) vgl. die dialectischen Formen bei Ž. *M.* p. 205 s. ورزاو und die Formen *vorzō*, *borzō* bei Семеновъ, *Матеріалы для изученія нарѣчія горныхъ Таджиковъ центральной Азіи* (Moskau 1900), p. 8.

9. بزغاله ‚Zicklein‘; vgl. Ho. *Schr.* § 30, 2, p. 69; § 104, p. 175. In der Bedeutung ‚Steinbock‘ (Zodiacalzeichen) von Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen* p. 21, 46 nachgewiesen. Vgl. *ZDMG.* 48, p. 491, Anm. In derselben Bedeutung (als Zodiacalzeichen) erscheint بزغاله auch in der Ḥadīqa Sanājī's p. 379, ult. (خفیف; vgl. Rückert, *Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser*, p. 74):

از شکرنی به تیر خوشناله
به کمان دوز حلق بزغاله

,mit lieblich schwirrendem Pfeil aus Zuckerrohr auf dem Bogen — durchbohre die Kehle des Steinbocks.'

10. بياوار (,business' vgl. Browne, *J. R. A. S.* 1893, p. 448) ,Geschäft, Arbeit' findet sich im Dīwān des Nāṣiri Chosrau p. 123, Z. 3 v. o. Metrum هزج: _ _ ◡ | ◡ _ _ ◡ | ◡ _ _ ◡ | ◡ _ _

من نقش همی بندم وتو جامه همی باف
اینست مرا با تو همه کار وبیـــــــاوار

,ich male das Bild und du webe das Kleid — dies ist für mich mit dir die ganze Arbeit und das (ganze) Geschäft.'

11. پشکم, پچکم, پشکم, پشکم ,Gemach, Halle, „deren Seitenwände gitterförmig sind"' (d. h. durchlöchert, um die frische Luft hineinzulassen), auch ,Sommerhaus' خانهٔ تابستانی. Ausser den Originalwörterbüchern vgl. noch S. *F.* p. 93, 10; 94, 1. Hü. *P. S.* p. 41, 191; *Ar. Gr.* I, p. 225, Nr. 521. Ho. *Schr.* § 24, 2, p. 59. Für die Form بجكم (graphisch arabisirt für پچکم) führt Surūrī's Wörterbuch folgenden Vers des Rūdaki[1] an: Metrum خفيف: _ ◡◡ | _ ◡ _ ◡ | _ _ ◡ _

از تو خالی نگار خانهٔ جم
فرش ودیبا کشیده بر بجکم

,ein Schönheitsmaal von dir hat einen (ganzen) Bildersaal des *Dsham,* Teppich und Brokat über das Gemach gebreitet.' In den Wörterbüchern findet sich auch eine Form بیکم ,پیکم, welche durch folgenden Vers des Nāṣiri Chosrau, Dīwān p. 188, Z. 11 v. u. belegt wird, Metrum هزج: _ _ _ ◡ | _ _ _ ◡ | _ _ _ ◡ | _ _ _ ◡

بسی رفتم پس آز اندرین پیروزه گون بیکم[2]
کم آمد عمرو نامد مایهٔ آز آرزو را کـــــــم[3]

,viel bin ich nachgegangen der Begierde in diesem türkisfarbenen Sommerhaus (der Welt) — gering (nur noch) ward meine Lebens-

---

[1] Der برهان جامع hat für خالی im ersten Halbverse خوانی, der Ferhengi Nāṣiri hat عالی. Für فرش ودیبا bei Surūrī haben Nāṣiri und Jāmi' فرش دیبا. Doch ist gerade die coordinirende Form in der persischen Poesie beliebt.

[2] Der Ferhengi Nāṣiri hat پیکم.

[3] Im Ferhengi Nāṣiri: مایه آز و آرزورا کم ,die Substanz (wird nicht klein) für Begierde und Leidenschaft'.

dauer — aber nicht gering ward — der Gegenstand (die Substanz) der Begierde für die Leidenschaft.‘ Diese Form بیکم ist aber, wie schon der Verfasser des Wörterbuches Ferhengi Nāṣiri gesehen hat, (s. unter بیکم) nur als eine Verlesung — تصحیف — für پچکم (resp. بچکم, بجکم, in diesem Falle nicht پشکم oder بشکم) zu betrachten. Das Wort پچکم muss schon frühe aus dem lebendigen Sprachgebrauche verschwunden sein.

12. پروار, پرواره, ‚bedeckter Schuppen‘, davon die abgeleiteten Bedeutungen ‚Stall‘ (speziell ‚Maststall‘) und ‚Veranda, Sommerhaus‘. Wir lassen hierbei einen Auszug aus dem persischen Originalwörterbuche Ferhengi Nāṣiri folgen: پروار بروزنِ خروار چنان باشد که گوسفندی یا گاوی یا چیزِ دیگررا در جای خوب بندند و بعلف و امثالِ آن پرورند تا فربه شود و آنرا پرواری گویند شیخ سعدی گفته شعر

اسبِ لاغر میان بکار آید * روزِ میدان نه گاوِ پرواری[1]

وآن خانه و عمارتِ خوش هوارا که آن حیوانرا در آنجابسته وفربه کرده اند پروار وپربال وفرواره نیز گویند و اصل در آن پرورده بوده وآنرا پروره نیز گویند شعر

چو مرغِ پروره مغرور خصمت آگه نیست
از آنکه رمحِ غلامانِ تست بابزنـــــش[2]

در معنی پروار حکیم خاقانی گفته شعر

روز بپروار بود فربه از آن شد چنیـــــن
شب تنِ بیمار داشت لاغر از آن شد چنان[3]

وبعضی گفته اند خانهٔ پروار بالاخانهٔ تابستانی باشد که از اطرافِ آن دریچها بجهتِ وزیدنِ باد گذاشته و از بیتی حکیم ناصرِ خسرو نیز این معنی مستنبط است که گفته شعر

ناگاه بادِ دنیا مر دینـــرا * درچه فکند از سرِ پرواره[4]

بمعنی گنجینه یعنی تختها که سقفِ خانه را بدان پوشند نیز آمده؛

[1] Gul. I, 3, p. 4. Das Metrum ist خفیف: ⏑ – | – ⏑ – ⏑ | – – ⏑ –.

[2] Das Metrum ist مُجْتَثّ: – ⏑⏑ | – ⏑ – ⏑ | – – ⏑⏑ | – ⏑ – ⏑.

[3] Das Metrum ist مُنْسَرِح: – ⏑ – | – ⏑⏑ – | ⏑ – ⏑ – | – ⏑⏑ –; vgl. Ho. *Gr.* p. 68; Anm. 1.

[4] Dīwān p. 271, 9 v. u.; das Metrum ist مضارع: – – – ⏑ | ⏑ – ⏑ – | ⏑ – –.

Parvār — die metrische Quantität ist wie (diejenige) von *xarvār*[1] — bedeutet, dass man ein Schaf oder eine Kuh oder ein andres Geschöpf an einem passenden Ort festbindet und mit Gras oder dem Aehnlichen füttert, bis es (das Tier) fett wird und (dann) nennt man es *parvārī*; Scheich S'adī hat folgendes Gedicht verfasst: ‚Ein Ross von schlankem Körper (eigentl. Taille) ist brauchbar am Tage des Rennens — nicht eine Stallkuh (Mastkuh).' Und ein solches luftiges Haus und Gebäude, in welchem man ein derartiges Tier festbindet, nennt man auch *parbāl* und *farvārah* und der Stamm hiervon ist *parvardah* und man nennt es auch *parvarah*. Gedicht: ‚Dein Feind hat keine Kunde davon, wie ein Vogel durch Pflege verwöhnt (sicher, stolz gemacht), dass der Wurfspiess deiner Knechte sein Bratspiess ist.' Zur Bedeutung von *parvār* hat der Ḥakīm Chāqānī ein Gedicht verfasst: ‚Tagüber war er im Stalle — daher ward er so fett — des Nachts hatte er einen kranken Körper — daher ward er so mager.' Und einige haben gesagt, *parvār* sei ein Sommerhaus,[2] an dessen Seiten Lucken angebracht sind, zum Zwecke des Luftzuges und auf einen Vers des Hakīm Nāṣiri Chosrau, welcher folgendes Gedicht verfasst hat, stützt sich diese Bedeutung: ‚Plötzlich warf der Wind der Welt die Lucke um über dem Sommerhaus des Glaubens.' Und es (d. h. das Wort *parvār*) wird auch gebraucht in der Bedeutung von *ganǰīnah,* d. h. Bretter, mit welchen man die Lage des Hauses belegt.'

Wir glauben demnach, dass die Wörter *parvār* und *barvār* — trotz Lagarde; vgl. Ho. *Gr.* p. 48, Nr. 210; Nr. 68, 304 — nicht zu scheiden sind, sondern zusammen gehören, wobei die Grundbedeutung als ‚Schuppen', (noch älter ‚Schutzwehr, Umfriedigung') festzustellen wäre. Unseres Erachtens ist der Unterschied zwischen **barvār* und *parvār* nur auf graphischer Grundlage entstanden, weil, und zwar besonders in alten Handschriften, wie z. B. im Codex Vindobonensis

---

[1] Schefer, *Sefer Nameh. Relation de voyage de Nassiri Khosrau*, introduction p. lvii.

[2] Eigentl. ‚sommerliches Obergebäude', d. h. leichter Holzbau, oberes Stockwerk. Auch Schuppen, Wetterdach.

statt *p* پ, ب *b* (nach arabischem Vorgange) geschrieben wird, ohne dass eine solche Schreibung etymologischen Wert hätte; vgl. hierzu Ho. *Schr.* § 34, 3, p. 75—76. Hierin läge auch keineswegs ein Widerspruch gegen die Meinung Riḍa Quli Chān's (im Ferhengi-Nāṣiri) und Hübschmann's *P. S.* p. 39, welche auch Ho. *Schr.* § 20, 3 angenommen hat, dass ein Zusammenhang zwischen پروار und پروردن bestünde. Denn beide Formen gehen u. E. auf einen altiranischen Stamm ***pari-var*** zurück, vgl. avestisch ***pairiverenvaiti*** (Yt. 14, 41) ‚enveloppe' Darmestéter, *Le Zend-Avesta* ii, p. 572. Vgl. پروردن in der Bedeutung ‚füttern, erziehen' Fird. p. 1719, v. 3917; Schefer, *Sefer Nameh*, p. 50, Z. 6 v. o.; پرورش ‚Nahrung' Fird. p. 31, v. 105; پروردگار ‚Ernährer, Erzieher' Fird. p. 1719, v. 3918; auch als Epitheton Gottes Fird. p. 1636, v. 2470. Vgl. دين پرور ‚den Glauben schützend' Bōstān i, v. 251, p. 55; ibid. v. 916, p. 131 پرور ‚erziehe', wie ibid. ii, v. 24, p. 141; بجان پروريد ‚hegte'[1] Bōstān iv, v. 7, p. 230; تن پرور ‚wolgenährt' (‚den Körper pflegend') Bōstān iv, v. 428, p. 274; vgl. auch سايه پرورده ‚verwöhnt, verweichlicht', eigentlich ‚vom Schatten gehegt, geschützt' Gul. 7, 19, p. 193 (bei Gladwin; bei Eastwick 16, p. 173) und ibid. 8, 47, p. 226 (bei Gladwin; bei Eastwick p. 206).

13. تانم für توانم ‚ich kann'; vgl. Salemann bei Ho. *Schr.* § 3, 3, b, p. 24. Vgl. Nāṣiri Chosrau, Dīwān p. 155, Z. 9 v. u. Metrum هزج: _ _ _ ◡ | _ _ _ ◡ | _ _ _ ◡ | _ _ _ ◡

كراعقل از فضايل خلعتِ دينى بپوشاند
نتاند كرد از آن خلعت هگرز اين ديو عريانش

‚— denjenigen, welchen die Vernunft mit dem aus Tugenden (gewebten) Ehrenkleid des Glaubens bekleiden wird, kann nimmermehr dieser Dämon (die Begierde) jenes Ehrenkleides entäussern.'

14. جَغالَه (so vocalisirt nach den Wörterbüchern; auch چغاله bei Nāṣiri) ‚Vogelzug, Schwarm'; vgl. Nāṣiri Chosrau, Dīwān p. 272, 1 v. u.; Metrum مُنسَرِح: _ | _ ◡ ◡ _ | ◡ _ ◡ _ | _ ◡◡ _

[1] Gerade das deutsche ‚hegen' entspricht in seiner doppelten Bedeutung dem np. پروردن, dessen Bedeutung ‚füttern, erziehen, beschützen' auf altpers. ****pari-var*** ‚beschützen, hegen, umhüllen, erziehen' zurückgeht.

آمد تازان زهند مرغ بهاری
روی نهاده بما جغاله جغاله

‚eilig kam aus Indien der Frühlingsvogel — schwarmweise zu uns die Richtung nehmend.' Surūrī's Wörterbuch führt hierzu folgenden Vers des 'Unçurī an; das Metrum ist مُجْتَثّ: ⏑ ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑

زمرغ وآهو رانم بکوهسار وبدشت
از آن جغاله جغاله وزین قطار قطار

‚Geflügel und Gazellen jage ich in Bergland und Ebene — jenes schwarmweise[1] und diese rudelweise.'

15. چوب ‚Holz'. In der abgeleiteten Bedeutung ‚Schaft' (beim Pfeil und der Lanze) bei Nāṣiri Chosrau, Dīwān p. 2, Z. 10 v. o.; das Metrum ist هزج: ⏑ | ⏑ ⏑ | ⏑ ⏑ | ⏑

چون تیر سخن راست کن آنگاه بگویش
بیهوده مگو چوب مپرتاب زپهنـــــا

‚wie einen Pfeil richte das Wort und dann sage es — sprich nicht Sinnloses und schleudere den Schaft nicht aufs Gerathewol.' Hierzu noch چوبه ‚Schaft' bei Fird. 269, v. 434. Von der Adjectivbildung چوبین ‚hölzern' wird auch der Beiname des Thronusurpators Bahrām Čōbīn — Չոբինն bei Moses Kaḷankaituaçi II, c. 17, p. 135 ed. Emin — abgeleitet. Wir glauben, dass dem Bahrām, welcher ein berühmter Schütze war und der auch als Verfasser eines Buches über die Kunst des Pfeilschiessens galt, dieser Beiname wegen dessen Schussfertigkeit — vgl. Nöldeke, Ṭabarī, p. 271—272, Anm. 2 — verliehen worden ist. Čōbīn hiesse also etwa ‚der Mann des Schaftes' (der ‚Schäftene').

16. داند کرد (mit verkürztem Infinitiv), Sanājī, Ḥadīqa p. 37, Z. 1 v. u.:

هر که از نیست هست داند کرد
هست را نیست هم تواند کرد

‚wer aus dem Nichts das Sein zu machen versteht — der kann auch das Sein zum Nichts machen.' Vgl. Ho. *Schr.* § 87, c, p. 147.

[1] Vgl. armenisch տարմատարմ ‚schwarmweise' (von Vögeln gebraucht) bei Eznik l. II, p. 174, 10 v. u. (ed. Venedig 1826).

17. دمبه eine Schafart, ‚Fettschwanz'. Vgl. Nāṣiri Chosrau, Dīwān p. 36, Z. 6 v. o. Das Metrum ist مُنْسَرِح: _ | _ ‿ ‿ _ | ‿ _ ‿ _ | _ ‿ ‿ _

این رمه مر گرگِ مرگ راست همه پـــــــاک
آنکه چو دنبه است وآنکه خشک ونزار است

‚diese Heerde[1] gehört gänzlich dem Wolf des Todes — mag sie nun wie ein Fettschwanz oder dünn und mager sein.' Zu den Pehlewīformen dieses Wortes sowie den daraus entlehnten armenischen vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 144, Nr. 200. Vgl. Bundehesch 29, Z. 2 v. u., wo die Schafart, ‚welche mit einem Schweif versehen ist' — [illegible] — von einer anderen unterschieden wird, welche ‚keinen Schwanz hat' [illegible].

18. دوپیکر ‚Zwillinge' (Zodiakalbild). Wīs p. 104, 4; vgl. *adhūpačkarīk* gemini im Dialect von Chwārezm, Bīrūnī-Sachau p. 226. Im Pehlewī *dō patkar*; vgl. *ZDMG.* 48, p. 491, Anm.; Hü. *Ar. Gr.* I, p. 94, Anm. 1; vgl. Nāṣiri-Chosrau, Dīwān p. 135, ult. Metrum هزج: _ _ ‿ | ‿ _ _ ‿ | ‿ _ _ ‿ | ‿ _ _

از سنگ بسی ساخته ام بستر وبالین
واز ابر بسی ساخته ام خیمه وچادر
گاهی بنشیبی شده همگوشهٔ ماهی
گاهی بسرِ کوهی، برتر زدو پیکـــــر

‚aus Stein bereitete ich (mir) vielfach Lager und Kissen, und aus der Wolke bereitete ich (mir) vielfach Zelt und Vorhang, bald geriet ich in die Tiefe, ein Genosse des Fisches, (bald befand ich mich) auf des Berges Gipfel, höher als das Bild der Zwillinge.'

19. دویک ‚Hälfte' bei Chāqānī; vgl. *Четверостишія Хакани*, издалъ К. Залеманъ, p. 8, Nr. 38; Metrum رباعی: _ ‿ ‿ _ | _ ‿ ‿ _ | _ ‿ ‿ _ _

گُمْ شد دلِ خاقانی وجان بر دو یکست

‚verloren ging das Herz des Chāqānī und die Seele ist geteilt.'[2]

20. روستم ‚Rustam' (für *Rōsitam*, **Rōsitahm*, pehlewī *Rōtastahm*). 'Abdulqādir (ed. Salemann Nr. 1180) führt als Beleg eine

[1] Es sind die Menschen gemeint.

[2] Bei Fird. steht in ähnlichem Zusammenhange بردو نیم; z. B. 971, v. 182.

bisher noch nicht aufgefundene Stelle aus Firdausī's Schahname an; vgl. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos,* p. 81 (Separatausgabe). Horn, *ZDMG.* 49, p. 731 und *Schr.* § 6, 5, p. 30. Doch findet sich die Form روستم auch im folgenden Verse des Dīwān von Nāṣiri Chosrau p. 183, 8 v. o.; das Metrum ist متقارب: ⏑ _ _ | ⏑ _ _ | ⏑ _ _ | ⏑ _ _

شنیدی که بازورِ بازوی پیل
رهی بود کاوس را روستم

,du hast gehört, dass bei aller Kraft seines Elephantenarmes, Rōsitam[1] dem Kāwūs dienstbar war.' — Hierzu sei noch bemerkt, dass die Nachricht des Moses von Chorene,[2] Rostom Sagčik habe die Kraft von 120 Elefanten besessen, im Schahname eine Parallele findet. Es heisst dort (Fird. p. 549, v. 476), Rustom[3] besitze die Kraft von 80 Elefanten کجا زور دارد بهشتاد پیل.

21. زردخار eine Blume ,Gelbdorn'. Die Wörterbücher, welche noch eine Form زردَخو angeben, setzen زردخو = جبرآهنک, جَبْلَهَنج, vgl. Muw. p. 82, 10 ff.; Ach. Ueb. p. 45 setzt es = Reseda. Der auch im Wörterbuch von Vullers s. زردخو angeführte Vers des Nāṣiri Chosrau (Dīwān p. 68, Z. 1 v. o.) lautet (Metrum رمل: _ ⏑ _ | _ _ ⏑ _ | _ _ ⏑ _ | _ _ ⏑ _):

از رهِ چشم ستوری[4] منگر اندر بوستان
ای برادر تا بدانی زردخار[5] از شنبلید

,betrachte nicht den Garten vom Gesichtspunkte des Viehes aus, o Bruder, damit du unterscheidest die Reseda von der Herbstzeit-

---

[1] رُسْتَم vocalisirt bei Dīnawarī (ed. Girgass), p. 27, 18. 6, 19.

[2] Ed. von Venedig vom J. 1865, l. 2, c. 8, p. 97; vgl. die Neuausgabe von Emin's russischer Uebersetzung (Moskau 1893) p. 59, p. 246, Anm. 153. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos* p. 10, Anm. 2.

[3] Der Pehlewītractat über die Städte Irāns — Jivanji Jamshedj Modi, Ayâdgâr-i-Zarîrân, p. 19 — schreibt dem Rustam die Gründung von Zāvulastān zu. Vgl. *ZDMG.* 49, p. 643.

[4] Bei Vullers سنوری.

[5] Bei Vullers زردخو; خو ein Unkraut Fird. 1017, v. 973. 1573, v. 1291. Ho. *Schr.* § 11, 1, p. 38 und 39, Anm. 2. Für خار ,Dorn' auch خاور Fird. p. 196, v. 1211 (Anm. 5); 917, v. 816; 996, v. 617; ed. Mohl vi, p. 208, v. 591; vgl. Ho. *Gr.* p. 102, Nr. 469; Hü. *P. S.* p. 53.

lose.[1] — Zu np. زردخو hat Lagarde, *Armenische Studien*, p. 53, Nr. 759, armen. զարտախույր (Var. զարտախուր) gestellt, bei Moses von Chorene l. i, c. 30, p. 58 (ed. Venedig 1865). Ueber dieses Wort ist dann später noch mehrfach[2] gehandelt worden und allgemein die Ansicht ausgesprochen worden, dass զարտախույր resp. զարտախուր den Namen einer Pflanze bedeuten muss. Es ist aber für զարտախույր resp. զարտախուր mit Veränderung von ոյ resp. ու in ա wol զարտախար zu lesen, was als mittelpersische Form einem neupersischen زردخار entsprechen könnte.

22. زُفان ‚Zunge', für gewöhnlicheres زبان; vgl. Sanājī, Ḥadīqa p. 355, Z. 5 v. o.:

هیچ کوته مدار ازیـــــن واز آن
نه زفان ونه دست وقتِ امان

‚halte weder von diesem noch von jenem fern (eigentlich: kurz) weder Zunge noch Hand zur Zeit des Schutzes.'[3] — Doch ist in diesem Falle wie auch in andern ähnlichen Fällen — wie z. B. beim Worte افرنجن (s. oben unter ابرنجن) فام für وام vgl. Browne, *J. R. A. S.* 1894, p. 476 — immer die Möglichkeit im Auge zu behalten, dass das ف *f* hier nicht lautlichen, sondern rein graphischen Gründen seine Entstehung verdankt, dass hier also **zuwān* oder **zawān*, nicht **zufān* oder **zafān* gesprochen wurde. Das alte *w* — ڤ —, welches wir noch im Codex Vindobonensis finden und das gewöhnlich jetzt durch و wiedergegeben wird, wäre dann später durch ف ersetzt worden. Auch ist zu beachten, dass im Tātīdialect für altes *v* ein *h* eintritt, so *zuhū* ‚Zunge' für **zuwān* (*zawān*, *zabān*), *ǰuhū* ‚Held'

[1] شنبليد (Fird. p. 997, v. 624; Wīs p. 240, Z. 1 v. u.) ist nach Ach. Comm. p. 84 = سورنجان (Muw. p. 154) ‚Herbstzeitlose'; pehl. [illegible] *šamblīt* (Bundehesch 66, 19), von Justi durch ‚Bockshorn', von West, *Pahlavi Texts* i, p. 104 durch ‚trigonella' übersetzt; armen. շամպղիտակ Agathangelos p. 372 (Tifliser Ausgabe von 1882).

[2] Vgl. Patkanow, *Матеріалы* i, p. 24; ii, p. 44. Chalathianz, diese *Zeitschr.* vii, p. 27—28; Hü. *Ar. Gr.* i, Nr. 230, p. 150. Ho. *Schr.* § 11, p. 39, Anm. 2.

[3] D. h. wenn es sich um Schutz gegen Ungerechtigkeit handelt.

für *ǰuwān, ǰawān.*[1] Bestätigt sich unsere Vermutung, so wären auch Formen wie فرغست für برغست nicht etwa **farghast,* sondern **warghast*[2] zu sprechen.

23. سکِ ‚Essig'; vgl. Ho. *Schr.* § 21, 5, p. 53. Der Vers bei Wīs p. 331, Z. 3 v. u. ist nach dem برهان جامع folgendermassen zu lesen:

چرا بگذاشتی جام می و شیــــر
نهادی پیش خود خوان سک وسیر

‚warum hast du (an dir) vorübergehen lassen den Becher mit Wein und Milch — und hast dir vorgesetzt eine Tafel mit Essig und Knoblauch.'

24. شاک ‚(alter) Bock'; vgl. Spiegel, *Arische Periode,* p. 50; zu den ossetischen Verwandten dieses Wortes vgl. Hübschmann, *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache,* p. 54, Nr. 217. Die Form *sāg* (vgl. Ho. *Schr.* § 39, 2, p. 88) finde ich in *sāgmēš* [Pahlavi] des Bundehesch (p. 29, Z. 2 v. u.), welches Justi durch ‚Hundswidder', West, *Pahlavi Texts* i, p. 48, 15, durch *dogsheep* wiedergibt. Nun steht aber — wenigstens im Bundehesch — für ‚Hund' ausser dem semitischen [Pahlavi] sonst nur [Pahlavi] (31, 17; 32, 8, 13) und der Plural [Pahlavi] *sakān* 47, 15 (also nicht etwa [Pahlavi]*). Wir hätten demnach im Pehlevī eine *gāvmēš* ‚Büffel' entsprechende Bildung *sāgmēš* ‚Bock, Schafsbock'. Als Beleg findet sich im Wörterbuche Surūrī's und im Ferhengi Nāṣiri folgender Vers des Sōzanī;[3] das Metrum ist مُجْتَثّ: _ ◡ ◡ | _ ◡ _ ◡ | _ _ ◡ ◡ | _ ◡ _ ◡

چو گرگِ گرسنه اندر فتد میانِ رمــــــــــه
چه میش چه بره دندانش را چه بخته چه شاک

‚wenn ein hungriger Wolf mitten in eine Heerde fällt — was ist da vor seinem Gebiss Schaf, Lamm, junger und alter Bock?'

[1] Vgl. Ho. *Schr.* § 20, 3, p. 49; § 42, 5, p. 95. Zum Tātī vgl. Miller, *Очеркъ фонетики еврейско-татскаго нарѣчія* (Moskau 1900), p. 4, § 8; p. 26, § 49. Allerdings tritt im Tātī *h* für *f* auch vor *r* ein, wobei aber wol ein vorhergehender Uebergang von *f* in *w* anzunehmen ist. Vgl. Ho. *Schr.* § 35, 3, p. 79.

[2] Vgl. *ZDMG.* 51, p. 108, Anm. 1.

[3] Vgl. über diesen Dichter Ethé ‚Neupersische Literatur' im 2. Bande des *Grundriss der iranischen Philologie,* p. 266.

25. شُديار ‚gepflügtes Land‘, شُديار كردن ‚pflügen‘ Browne, *J. R. A. S.* 1894, p. 474. Ho. *Schr.* § 19, 7, p. 46. Vgl. Nāṣiri Chosrau, Dīwān, p. 105, Z. 3 v. o.; Metrum هزج: _ _ ᴗ | _ _ _ ᴗ | _ _ _ ᴗ

گلِ خوشبوی پاکیزه است هرچند
نروید جز که در سرکین و شدیار

‚wenn auch die schönduftende Rose rein ist — so wächst sie doch nirgends als auf Mist und gepflügtem Lande.‘

26. شخشیدن ‚ausgleiten‘; vgl. Browne, *J. R. A. S.* 1894, p. 474, und Sanāјī, Ḥadīqa, p. 70, Z. 5 v. u.:

از تو بخشودنست وبخشیدن
واز من افتادنست وشخشیدن

‚dein ist es, zu verzeihen und zu schenken, mein aber ist es, zu fallen und auszugleiten.‘ — Surūrī hat für شخشیدن die Variante لخشیدن, welches Verbum sich auch bei Niẓāmī Chosrau und Schirin (Bombay n. d. H. 1312, p. 95, 8 v. u.) findet.

27. شولک, 1. ‚Renner‘ اسپِ تیزرورا گویند (Ferhengi-Nāṣiri); 2. nach S. *A. Q.* Nr. 1602 ein Ross von schwarzgrauer Farbe. Der iranische Held Isfandijār ritt auf einem شولک, vgl. Daqīqī, Schahname, p. 1526, v. 524. بزیر اندرون تیزرو شولکی ‚unter sich hatte er einen flüchtigen *šōlak*.[1] Was nun den Namen شولک betrifft, so wagen wir die Vermutung auszusprechen, dass derselbe aus dem Namen des Volksstammes شول — eines kurdischen oder wenigstens den Kurden ähnlichen Stammes — mit Anfügung des Deminutivsuffixes *-ak* gebildet ist. Diese شول werden von Jāqūt (III, p. 340, 13) als Kurden bezeichnet und in den Bezirk von Schahrzūr[2] ge-

[1] Auf den oben angeführten Vers des Schahname — vgl. auch S. *A. Q.*, Nr. 1603 — ist wol die Angabe der Wörterbücher, welcher auch Vullers folgt, dass شولک auch der Eigenname von Isfandijār's Ross sei, zurückzuführen. Doch spricht, wenigstens in dem angeführten Verse Daqīqī's, schon das یاء وحدت in شولکی gegen eine solche Annahme.

[2] Ob dieser Stamm mit dem Volke Sūl, dessen Reste nach Ṭabarī (vgl. Nöldeke's Uebersetzung, p. 157—158) von Chosrau I. nach Schahrām-Pērōz in Adherbeidschan versetzt worden, identisch ist, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten. Lag aber die alte Heimat dieses Stammes in Gurgān — vgl. Nöldeke,

gesetzt, bei Wīs, p. 395, Z. 6 v. o. werden die شول — bei Jāqūt السوليه — neben den Kurden genannt. Vgl. JUSTI, *Kurdische Grammatik,* p. XXI; DORN, *Caspia,* p. 258; BARBIER DE MEYNARD, *Dictionnaire géographique,* p. 357.

Zu diesem شولك des Daqīqīstückes stelle ich das von GEIGER[1] שפלג gelesene Pehlewīwort im Yātkār-i-Zarērān, in welchem schon NÖLDEKE, *ZDMG.* 46, p. 141 die Bezeichnung eines Pferdes vermutet hat. Das Pehlewī *p* (*f*) ט hätte also hier die Geltung von *w* (*v*), wie etwa in וידוג *vidavak* ‚Wittwe' (vgl. REICHELT, *WZKM.* 14, p. 185, 3) und *šēwāk,* geschrieben *šēpāk,* vgl. Ho. *Schr.* § 20, 7, c, ζ, p. 51. Die Stelle im Yātkār wäre dann ungefähr *‚šawlaki rōtastahm'* ‚starkgebaute Renner'[2] zu lesen. In ähnlicher Weise wie der Name des Stammes *Schōl* ist der Volksname der Dēlamiten[3] von den Persern in Verbindung mit der Tierwelt gebracht worden; ديلمك heisst nach den Wörterbüchern eine giftige Art von Spinnen.[4] Dass aber gerade mit Vorliebe Ungeziefer mit den Namen benachbarter Völker bezeichnet wird, ist ja bekanntlich auch in den europäischen Sprachen keine seltene Erscheinung.

28. گرزه ,مارِ گرزه, eine Schlangenart; das برهان جامع gibt an: نوعی از مارِ بزرگ است وبعضی گویند ماری بود پرخطّ وخال وهیچ تریاک

Ṭabarī, p. 123, Anm. 2 — so ist wol zu berücksichtigen, dass auch in diesem Lande die Pferdezucht blühte. Vgl. خنكِ گرگانی ‚gurganischer Schimmel', Wīs p. 388, Z. 3 v. u. Vgl. auch *Bibliotheca geographorum arabicorum* ed. DE GOEJE, Bd. 6, p. 264, 19 (Text); p. 206, Uebersetzung.

[1] Das Yātkāri Zarīrān und sein Verhältniss zum Šāhnāme. *Sitzungsberichte der philos.-philol. und hist. Classe d. bayr. Akademie* 1890, p. 51, Anm. 18.

[2] Genauer: ‚Schōlrenner'. Noch heute erfreuen sich kurdische Renner eines wolverdienten Rufes, wie denn auch schon im Altertum die Pferdezucht in Medien blühte. Vgl. HEHN, *Kulturpflanzen*[6], p. 32 ff.

[3] Vgl. NÖLDEKE, Ṭabarī, p. 479, Anm. 1, und *Bibl. geographorum arabicorum* (ed. DE GOEJE) Bd. 6, p. 261, 15; p. 202 (Uebers.).

[4] Auch nach Qazwīnī, ed. WÜSTENFELD I, p. 436; nach برهان جامع = غند ورتیلا. Zu غنده vgl. folgenden Vers des Sanājī, Ḥadīqa, p. 53, Z. 2 v. u.:

گزدم وغنده ودگر حشـــــرات
همه هستند یک بیک ز آفات

‚Scorpion und Giftspinne und andere Insecten sind allesammt vom Uebel.'

بزهر آن مقاومت نکند ودر دارال مرز موش را گویند ,*garzah* ist eine Art grosser Schlange und Einige sagen, es sei eine Schlange voller Streifen und Punkte und kein Gegengift sei gegen das Gift jener Schlange wirksam und im „Grenzlande“ (das persische Uferland am kaspischen Meere)[1] nennt man (so) eine Maus.‘ — Die Vocalisirung der — wenigstens mir zugänglichen Wörterbücher — sichert die Lesung *garzah*, wobei der Ferhengi Nāṣiri noch eine Form *gurzah* angibt und dazu beifügt: ماری که سرش چون گُرز بزرگ باشد ,eine Schlange, deren Kopf so gross wie eine Keule (*gurz*) ist.‘ Auch Surūrī hat die Notiz, dass der Kopf dieser Schlangenart gross sei, und gibt noch die Lesung *garzuh*. Es braucht eigentlich kaum bemerkt zu werden, dass die Ableitung von *gurz* eine künstlich gemachte ist. Das Wort گرزه findet sich in Nāṣiri Chosrau's Dīwān p. 87, Z. 9 v. u. Das Metrum ist متقارب: ⏑ _ _ | ⏑ _ _ | ⏑ _ _ | ⏑ _

بدی مارِ گرزه است ازو دور باش
که بد بدتر از مارِ گرزه گـــزد

‚das Böse ist eine Giftschlange, halte dich davon ferne — denn das Böse beisst schlimmer als eine Giftschlange.‘ — Und ebenso bei Sanājī, Ḥadīqa, p. 246, Z. 4 v. o. (Abschnitt: صفت الموت):

هست چون مارِ گرزه دولتِ دهر
نرم ورنگین و ز اندرون پر زهــر

‚das irdische Glück (eigentl. „Glück der Zeit“) ist wie die Giftschlange lieblich und farbig, aber von innen voller Gift.‘ — Zu diesem np. گرزه hat Justi, *Bundehesch-Glossar*, p. 220 ڡلڡو nach West, *Pahlavi Texts* i, p. 72, 27, *garzak* zu lesen, venomous snake, gestellt, vgl. Bund. p. 47, 18, 19.[2]

29. کُلاله — so vocalisirt nach Surūrī und bei Hafis; vgl. *Die Lieder des Hafis*, herausgeg. von Herm. Brockhaus, Bd. ii, p. 116, Nr. 196, v. 2 — ‚Locke‘, auch speziell die aufgelösten Haare der Bewohner

[1] Vgl. Dorn, *Caspia*, p. 82.

[2] Im Bundehesch 31, 8 *gereza* in Avestaschrift. Der hierselbst als Bekämpfer dieser Schlange genannte *mešk* (lies: *mušk*)-*i-siāh* ist wol mit der im برهان جامع (s. oben) erwähnten Maus identisch.

von Ṭabaristān und der Dēlamiten,[1] hier گلالك genannt; vgl. Dorn, *Geschichte Ṭabaristāns* nach Chondemir (Text p. 41, Z. 13 v. o.; Uebersetzung p. 107). Die Form گلاله findet sich auch in Nāṣiri Chosrau's Dīwān, p. 272, Z. 2 v. u. Metrum: منسرح: _ | _ ◡ ◡ _ | ◡ _ ◡ _ | _ ◡ ◡ _

گشتِ جهان کودکِ دوازده ساله
از سمنش روی واز بنفشه گلاله

,der Kreislauf der Welt ist (wie) ein Kind von zwölf Jahren — von Jasmin ist sein Antlitz und die Locke von Veilchen.'

Das neupersische *gulālah, gulālak* liesse sich in **gul-* + Suffix *ālah*[2] zerlegen; **gul-* ginge dann auf ein altpersisches **varϑa* = avest. *varesa* ,Haar' zurück.[3]

30. لغزيدن ,gleiten, ausgleiten'; S'adī, Bōstān I, v. 616, p. 96; IV, v. 446, p. 276. Gul. II, 9, p. 59 (Eastwick und Gladwin). Vgl. Ho. *Schr.* § 30, p. 68. Hierzu gehört ossetisch *läg'z* ,glatt', vgl. des Bischof Josef von Vladikawkaz *Geschichte des Alten Testamentes*, p. 84, Z. 5 v. o. Hierzu gehört auch *nillig'z kodta* — für **nilläg'z k°* — bei Miller-Stackelberg, *Fünf ossetische Erzählungen*, p. 62.

31. ميهمان, مهمان ,Gast'.[4] Zu den bisher vorgeschlagenen Etymologien[5] für dieses Wort sei noch diejenige gefügt, welche ich Riḍa Quli Chan,[6] dem verdienten Verfasser des Ferhengi Nāṣiri, verdanke; vgl. in dem genannten Wörterbuche s. ميهمان: كسى را گويند كه چندى در ميهن يعنى خانهٔ دوستى ورفيقى بماند وآن در اصل ميهن

[1] Vgl. Naṣiri Chosrau, *Sefer Nameh*, ed. Schéfer, p. 4, Z. 1—2 v. o. des persischen Textes.

[2] Vgl. Ho. *Schr.* § 104, p. 176 s. Suffix *-āl*.

[3] Zu den Lautübergängen vgl. Hü. *P. S.* p. 157, § 47; p. 213, § 103. Ho. *Schr.* § 22, 4, p. 57; § 27, 3, a, p. 64.

[4] Die Form ميهمان findet sich häufig in ,Wīs ō Rāmīn'; so p. 135, 8 v. u.; 337, 6—7 v. o. (ohne die Ueberschrift); p. 338, Z. 2 v. u.; p. 389, Z. 7 v. u.; doch auch daneben die verkürzte Form مهمان p. 135, Z. 10 v. u.; p. 385, 5—7 v. u.; p. 389, Z. 8 v. u.; ميهمان auch bei S'adī, Bōstān II, v. 317, p. 170 (ed. Graf).

[5] Vgl. Spiegel, *Arische Periode*, p. 180; Ho. *Gr.* p. 225, Nr. 1002; Hü. *P. S.* p. 99. Ho. *Schr.* § 4, 5, p. 25; § 49, 2, p. 102.

[6] Vgl. Schefer, Ch., *Relation de l'ambassade au Kharezm* p. XXII; Salemann, *Mél. As.* IX, p. 564.

مان بوده آنرا حذف کرده میهمان گفتند ,*mēhmān* nennt man Jemand, der eine Zeitlang im Hause (*mēhan,*[1] d. i. *xānah*) eines Freundes und Genossen verweilt und ursprünglich war es *mēhanmān,* dieses kürzte man ab und sagte *mēhmān.*' — Diese Ableitung von *mēhmān* (*mihmān*) aus *mēhanmān* (wörtlich: ,im Hause bleibend') ist nicht nur dem Sinne nach einleuchtend, sondern auch lautlich durchaus möglich, da *n* vor *m* auch in سیمرغ = pehlewī *sēnmurv,*[2] avestisch *saęna meregha* abfällt. . Auch kann ja die Pehlewīform [Pehlevi] (z. B. Mēnōchirad c. xi, 13, p. 38 ed. Peshotan Sanjana, *Bundehesch,* ed. Justi 28, 10) *mēhanmān* gelesen werden.[3] Dieses Suffix *-mān* steckt wol auch in dem Worte *dūdmān*[4] ,Familie', also wol eigentlich ,am (selben) Rauchfang sich aufhaltend, bleibend', vielleicht auch in *kišt-mān* ,Saatfeld' und in قهرمان ,Geschäftsführer'. Vgl. Hü. *Ar. Gr.* i, Nr. 292, p. 162 und Ho. *Schr.* § 105, p. 190 s. *-mān.*

Als selbstständiges Wort in der Bedeutung ,Bewohner' meine ich **mān* in einem persischen Satze nachweisen zu können, welcher sich bei Ibn-al-Fakīh (*Kitâb-al-Boldān,* ed. de Goeje, p. 278, 16) findet. Dort heisst es: فقال افریدون وَسْ مانا کته آزاد کردی ,Aferīdūn sprach: „Viele Hausbewohner[5] hast du frei gemacht."'[6]

---

[1] Fird. p. 1083, v. 309; S. *A. Q.* Nr. 1055.

[2] Vgl. Ho. *Schr.* § 23, 4, b, p. 58 und unten s. هما‌نا.

[3] Vgl. West's *Glossar zur Mēnōchiradausgabe* p. 132 und *Pahlavi Texts* iii, p. 51 wie auch Darmestéter, *Études Iran.* i, p. 262.

[4] Vgl. Ho. *Gr.* Nr. 579; auch دوده ,Familie' Fird. p. 453, v. 334; 1083, v. 309, eigentlich = ,Rauchfang'. Hü. *P. S.* p. 64. Zur Bedeutung vgl. russ. *дымъ* ,Rauch, Bauernhof'.

[5] ماناکته für *مانان کته, mit Ausfall des auslautenden *n,* wie auch sonst in älterer persischer Schrift. Vgl. شباروزی bei Muw. p. 160, Z. 1 v. o. und Ho. *Schr.* § 23, 3, p. 58. Zu *katak* (*kaδaγ*) in der Bedeutung ,District' vgl. Hü. *Ar. Gr.* i, p. 53, Anm. 2. Das *n* (im Plural auf *ān*) fällt auch im Dialect der Tāǰīk von Karategin aus, vgl. Семеновъ, *Матеріалы для изученія нарѣчія горныхъ Таджиковъ Центральной Азіи* p. 17, Anm. 8. Vielleicht sind auch Formen wie Γόργα und Γοργώ bei den Byzantinern hierher zu ziehen; vgl. pāzend *Vergā,* West *P. T.* i, p. 81, Anm. 2 und Nöldeke's Uebersetzung des Ṭabarī p. 131, Anm. 1.

[6] آزاد کردن in der Bedeutung ,befreien' (auch in der modernen Sprache) bei Abul-Chair, vgl. Ethé, *Sitzungsberichte der bayr. Akademie* 1875 (philos.-philol. Cl.) p. 152.

32. ناژ, نوژ, auch نوش ‚Fichte'.[1] Ausser der oben beim Worte باغ (s. Nr. 6) angeführten Belegstelle findet sich ناژ noch in Nāṣiri Chosrau's Dīwān, p. 144, Z. 4 v. u. Das Metrum ist هزج: – – ⏑ | ⏑ – – ⏑ | ⏑ – – ⏑ | ⏑ – –

ای بی هنر وخوب بچهره خردت کــــو
خود شرم نیایدت از این قامتِ چون ناژ[2]

‚o Untüchtiger und Schöner von Antlitz, wo ist deine Vernunft? Kommt dich nicht selbst Scham an wegen (dieses) deines fichtengleichen Wuchses?'

33. نُهاز ‚Leithammel'; vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, Nr. 454, p. 207; Nāṣiri Chosrau, Dīwān, p. 143, Z. 10 v. u.; das Metrum ist خفیف: – ⏑⏑ | – ⏑ – ⏑ | – – ⏑ –

این رمه بی کناره می بینی
کور دارد شبان و لنك نهاز

‚du siehst diese Heerde ohne Zahl („ohne Grenze, uferlos") sie hat einen blinden Hirten und einen lahmen Leithammel.'

34. هزارآوا, هزارآواز ‚Nachtigall' S. *F.* p. 4, 15. Vgl. Nāṣiri Chosrau, Dīwān, p. 65, Z. 6 v. u.; das Metrum ist هزج: – – – ⏑ | – – – ⏑ | – – – ⏑ | – – – ⏑

ببانكِ خوش گرامی شد سویِ مردم هـــــــزارآوا
وزان خوار است زاغ ایدون كه خوش وخوب نسراید
هزارآواز چون دانا همه نیكو وخوش گویــــــد
ولیكن زاغ همچون مردِ جاهل ژاژها خایـــــد

[1] Die Wörterbücher geben noch die Formen ناج, ناجو, نشك in derselben Bedeutung an. Vgl. Ach. Comm. p. 88: *Naschu* ‚Kiefer'. S. *F.* p. 53, 10; *Mél. As.* IX, p. 490—491. Ho. *Schr.* § 39, 4, b, p. 90. Zu armen. նոճ ‚Cypresse' (aus dem Persischen entlehnt) vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 207, Nr. 455. Agathangelos (ed. Tiflis 1882) c. 85, p. 372, Z. 11. v. o. Ueber das sonstige Vorkommen dieses Wortes in kaukasischen Sprachen vgl. M. *O.* I, p. 52, 11; II, p. 115. Doch kann ossetisch-tagaurisch *näzü*, dig. *nazi* ‚Fichte' resp. *naz* (tagaur.), *nazu* (dig.) ‚Tanne' den persischen Formen urverwandt sein. Vgl. Гассіевъ, *Извѣстія Кавказскаго Отдѣла Имп. Русск. Геогр. Общ.* VIII, p. 165 und 173.

[2] Eine, im برهان جامع verzeichnete Variante liest: خود شرم نیامدت ازین قامتِ ناژو — was aber nicht in den Reim der Qasīde passt. — Uebrigens findet sich schon in der älteren Litteratur für ناژ das arab. صنوبر (Fird. p. 74, v. 223; Wīs p. 249, Z. 6 v. u.; Bōstān p. 51, v. 213; Muw. p. 163), welches auch vom Armenischen entlehnt worden ist, vgl. Hü. *Ar. Gr.* I, p. 277, Nr. 154.

,durch schönen Gesang ward dem Menschen die Nachtigall wert — und daher ist der Rabe so gering geachtet, weil er nicht schön und lieblich singt. Die Nachtigall redet stets wol und gut wie der Weise — jedoch der Rabe drischt leeres Stroh wie ein törichter Mensch.‘[1]

Daneben auch هزاردستان ,Nachtigall‘; vgl. H. *A.* p. 58, Z. 4 v. u.; Qazwīnī I, p. 408 und Nāṣiri Chosrau, Dīwān p. 240, Z. 4 v. o.; Metrum مضارع: _ _ ᴗ _ | ᴗ _ _ ᴗ | ᴗ _ _

از لحنِ فراوانِ خوش بماند
در تنگ قفسها هزار دستان

,wegen ihres vielen schönen Gesanges — bleibt die Nachtigall in engen Käfigen.‘ — Die verkürzte Form هزار s. bei BROCKHAUS, *Die Lieder des Hafis,* Bd. II, Nr. 155, 4, p. 77 und bei NÖLDEKE, *ZDMG.* 45, p. 115, Z. 6 v. u.; ibid p. 128, Anm. 2.

35. همیشه بهار; ACH. Comm. p. 63, Nr. 111, setzt es = arab. حَىُّ العَالَم *sempervivum arboreum* (*hamēšah bahār* = Immerfrühling) ,Hauswurz‘, wozu ACH. Ueb. p. 49, Nr. 136 und Muw. p. 90 zu vergleichen sind. Vgl. auch folgenden Auszug aus dem Ferhengi-Nāṣiri: همیشك جوان درختی است که برگهاش همیشه سبز باشد وبتازی حی العالم نیز خوانند وآنرا همیشه بهار نیز گویند ,*Hamēšakǰuvan* ist ein Strauch, dessen Blätter stets grün sind und auf arabisch nennt man es auch *ḥai-ul-ʿālam* und man nennt es auch *hamēšahbahār.*‘ — Surūrī sagt: آذریون گلِ خیری باشد در تحفه ودر رسالهٔ حسین وفائی آمده که آذریون و آذرگون گلی است زرد که در خراسان همیشه بهار گویند وشیرازیان خیری وگاوچشم گویند ,*Adharyūn*[2] ist der Goldlack;[3] in (den Wörterbüchern) Tuḥfah und Rasalah-je-Ḥusain Vafājī[4] steht, dass *ādharyūn* und *ādhargūn*[5] eine Blume ist, welche man in Churāsān *hamēšahbahār*

[1] Wörtlich: ,käut Diesteln wieder‘ (nach Art der Kameele und Esel). Zu ژاژ vgl. S. *F.* p. 53, 1; S. *A. Q.* Nr. 1317 ff. Vgl. Sanājī, Ḥadīqa p. 11, ultimo: ژاژ مخا تو ,Sprich keinen Unsinn‘; vgl. SCHÉFER, *Sefer Nameh*, p. 306, Z. 6 v. u.

[2] Calendula officinalis ,Ringelblume, Todtenblume‘; ACH. Ueb. p. 17, Nr. 43; Ho. *Schr.* § 19, 6, p. 45.

[3] Nach ACH. Ueb. p. 59, Nr. 177.

[4] Vgl. SALEMANN, *Mél. As.* IX, p. 454 ff. und p. 522, Nr. 46; 523, Nr. 47.

[5] Nach dem Bundeh. (ed. JUSTI, p. 66, 14; in Pāzendzeichen) ist die Blume *adargun* dem Genius Atar geweiht; vgl. WEST, *P. T.* I, p. 104; *ZDMG.* 48, p. 490.

nennt und die Bewohner von Schīrāz nennen (dieselbe) *chīrī* und *gāvčašm*.[1] Von derselben Pflanze ist wol auch Bundehesch, p. 66, Z. 5 v. u. (ed. Justi) die Rede, wo *hamak hamēšak vahār*[2] ‚aller *hamēšakvahār*‘ zu lesen ist.

36. هگرز ‚jemals‘, für das jüngere هرگز; vgl. Ho. *Gr.* p. 244, Nr. 1092; *Schr.* § 40, 4, p. 91; Hü. *P. S.* p. 105, 226. Es wird genügen, aus dem Dīwān des Nāṣiri Chosrau ein Beispiel für dieses Wort anzuführen. Metrum منسرح: – ◡ – | – ◡ ◡ – | – ◡ ◡ –

توبه كند شير زشيرى هگرز
گرچه شتر كاهل وبى جيت است

‚tut der Löwe jemals Busse seines Löwenmutes wegen, (denn was ficht es ihn an,) ob auch das Kameel träge und ohne Temperament ist.‘

37. همانا ‚wahrscheinlich, vermutlich‘;[3] vgl. Nāṣiri Chosrau, Dīwān, p. 4, Z. 10 v. o.; das Metrum ist متقارب: – – ◡ | – – ◡ | – – ◡ | – – ◡

اگر گوئى اين در قران نيست گويم
همانا نكو مى ندانى قرانرا

‚wenn du sagst: dieses steht nicht im Koran, so sage ich: vermutlich kennst du den Koran nicht recht.‘ Ebenso auch in Nāṣiri Chosrau's Sefernāmeh, ed. Schéfer, p. 90, Z. 4 v. u. Die entsprechende Pehlewīform wird gewöhnlich *humānāk* gelesen,[4] doch kann hierfür — trotz der Pāzendform — auch *hanmānāk* gelesen werden.

West übersetzt es durch ‚marigold‘. Der persische Name خجسته (Qazwīnī I, p. 271) geht wol auch auf die mythologische Bedeutung dieser Pflanze zurück.

[1] = Rindsauge, arab. عين البقر; Muw. p. 56, ult. setzt es gleich بهار; vgl. Qazwīnī I, p. 276. Ach. Ueb. p. 32, Nr. 83 hat Anthemis nobilis L., römische Kamille.

[2] Diese Pflanze war dem Genius Art geweiht; *vahār* bedeutet nach dem Bundehesch (p. 65, Z. 5 v. o.) eine wildwachsende, duftende Pflanze; vgl. West, *l. c.*, p. 102, 104.

[3] Vgl. Fird. 296, v. 248; 221, v. 1655; Wīs 131, 8 u. 11 v. u.; 268, 7 v. o.; 304, 4 v. o.; 306, 9 v. u.; 370, 6 v. u.; 390, 10 v. u.; 311, 7 v. o.; auch همانا كه Fird. p. 189, v. 1079; 381, v. 37; 1037, v. 1303; Bōstān I, v. 125, p. 19; v. 228, p. 53; II, v. 377, p. 178; vgl. Nöldeke, *ZDMG.* 45, p. 124, Z. 4.

[4] Vgl. Ho. *Gr.* p. 247, Nr. 1102; Hü. *P. S.* p. 106. Ueber *u* aus *a* vor *m* vgl. Ho. *Schr.* § 6, 2 a).

die ältere neupersische Form *hammānā*, welche auf *hanmānāk* zurückginge und dann später in *hamānā* verkürzt wäre, liegt noch in einem Gedichte des Hakīm Firōz Maschriqī[1] vor, welches Ethé in den *Morgenländischen Forschungen* p. 41 veröffentlicht hat. Hier zwingt das Metrum هزج[2] die letzten drei Silben بهّمانا zu lesen, oder بهم مانا. Zum Uebergang von *nm* in *m* vgl. oben Nr. 31, s. میهمان.

38. هنگفت ‚dick, grob', von Kleidern; wol gebildet aus *han*[3] + **guft* ‚gewebt', für älteres **vaft,* hiesse also wörtlich ‚(dick) zusammengewebt'. Vgl. armen. *զառնաւուխտ* seiden-, eigentlich ‚golddurchwebt' bei Hü. *Ar. Gr.* i, Nr. 227, p. 149. Vgl. auch Ho. *Schr.* § 26, 3 a, p. 64. Die einzige Belegstelle, welche mir zu Gebote steht und die auch von den mir zugänglichen Originalwörterbüchern angeführt wird, sind folgende Verse aus Sanājī's Ḥadīqa,[4] p. 51, Z. 4 v. u.:

جامهٔ کهنه رنج واندوه است * جامهٔ نو زدولت انبوه است
بهترین جامهٔ بود هنگفت * مر مرا اوستاد چونین گفت

‚ein altes Kleid bedeutet Krankheit und Gram — ein neues Kleid, eine Fülle von Glück; das beste Kleid aber ist das grobe,[5] so sagte mir der Meister.'

[1] Vgl. über diesen Dichter Ethé, ‚Neupersische Litteratur', im *Grundriss der iranischen Philologie*, Bd. ii, p. 218.

[2] _ _ _ ◡ | _ ◡ _ ◡ | ◡ _ _.

[3] Vgl. Ho. *Schr.* § 96, s. *an-*, *han-*, p. 157.

[4] Der hier in Betracht kommende Abschnitt führt den Titel: فی رویاء الاثواب و اللوانی ‚Ueber den Traum von Kleidern und Farben.'

[5] Der Dichter meint hier das Gewand der Asketen.

Anzeigen.

Pautz, Dr. Otto, *Muhammed's Lehre von der Offenbarung,* quellenmässig untersucht. Leipzig (Hinrichs) 1898. vii und 304 S. gr. 8. M. 8.

Das vor mir liegende Buch, dessen in andern Zeitschriften bereits gedacht worden ist,[1] möge auch an dieser Stelle jedermann aufs wärmste empfohlen werden. Wer immer für mohammedanische Theologie sich interessiert, findet in dieser mit Sachkenntnis und Liebe zur Sache verfassten Abhandlung über alles, was mit Mohammed's Offenbarung zusammenhängt, den gewünschten Aufschluss. Pautz hat sein Werk nicht nur für den engen Leserkreis der Orientalisten bestimmt: sein Ziel war, ein gemeinverständliches Buch über den Ḳorān und dessen Lehre vom Standpunkte der Theologie zu schreiben. Dieses Ziel hat der Verfasser wohl auch erreicht. Doch dürfte das Buch auch jedem Arabisten willkommen sein. Wer den Ḳorān im Urtexte lesen, richtig übersetzen und wirklich verstehen will, dem steht in unserer Schrift ein Nachschlagewerk zu Gebote, das ihn sowohl in sachlichen, als auch in sprachlichen Dingen nicht allzu oft im Stiche lassen dürfte. Wie der Titel des Buches erwarten lässt, bringt uns Pautz eine kritische Abhandlung über den Islām, wie dieser auf dem Ḳorān aufgebaut ist, indem er dabei die ganze

[1] So insbesonders von Goldziher im *Archiv für Religionswissenschaft* 1899.

bisher erschienene einschlägige Literatur berücksichtigt, die orientalische ebensowohl wie die abendländische. So kann der Leser alles, was der Ḳorān zu glauben vorschreibt, — objectiv und subjectiv — beurtheilen; er erfährt nicht nur, in welchen europäischen Werken er sich Raths erholen kann, er findet auch die Erklärungen der bekannten arabischen Commentatoren, des Beiḍāwī und der beiden Ǵalāl (sic! ǵalālein ist arabischer Dual = der beiden Ǵalāl, nicht des Ǵalālein, denn es sind damit zwei Männer namens Ǵalāl gemeint) erläutert.

Im Folgenden gebe ich eine Uebersicht über den wohlgeordneten Inhalt des Buches. Nachdem PAUTZ in der Einleitung, aus der immer wieder seine Begeisterung für das Araberthum spricht, den Zweck seines Buches mitgetheilt und dem Leser etliche wertvolle Winke gegeben hat, theilt er den Stoff seiner Abhandlung in vier Capitel. Im ersten spricht er von ‚Muhammed's Prophetenbewusstsein': da behandelt er in drei Paragraphen zuerst ‚das erste Auftreten der Offenbarung bei Muhammed', hierauf ‚die Uebermittlung der Offenbarung' und an dritter Stelle ‚Muhammed und die zeitgenössischen Wahrsager und Dichter'. Im zweiten Capitel wird ‚das Wesen der Offenbarung' dargestellt, der Stoff theilt sich hier wieder in drei Abschnitte ‚Offenbarungsbegriff', ‚die universale Bestimmung der Offenbarung' und ‚Muhammed's Stellung zur früheren Offenbarung'. Mit dem dritten Capitel wendet sich PAUTZ dem ‚Glaubensinhalt der Offenbarung' zu: auf die Erklärung der ‚Gottesvorstellung' folgt ‚das Verhältnis zum Heidenthum und zu christlichen Dogmen' und etliches aus der ‚Eschatologie'. Im vierten und letzten Capitel behandelt der Verfasser ‚die Träger der Offenbarung', nämlich ‚das Prophetenthum', ‚die Wunder' und ‚die Strafgerichte'. So wie das ganze Buch symmetrisch eingetheilt ist, ist auch die Darstellung durchaus klar. Der Verfasser hat entschieden viel Mühe aufgewendet und auch mit besonderer Vorliebe für seinen Gegenstand gearbeitet. Hiefür spricht der Schluss. Da schwärmt PAUTZ förmlich für Muhammed und das Araberthum überhaupt, vertheidigt Muhammed gegen alle Angriffe puncto Ehrlichkeit und bewundert die Sprache

des Ḳorān. Daher hat er sich die Mühe nicht verdriessen lassen, eine äusserst wertvolle Terminologie zu begründen, die jedem Uebersetzer willkommen sein kann. Im ‚Verzeichnis der transcribierten arabischen Wörter‘ findet man eine Menge solcher mit Hilfe unserer Wörterbücher oft nur schwer richtig wiederzugebender Specialausdrücke. Auch eine Liste aller der vielen Ḳorān-Stellen, die Pautz im Verlauf seiner Vorträge citiert, desgleichen aller Parallelstellen aus dem Alten und Neuen Testamente wird jedem Ḳorānleser nutzbringend sein. — Es würde mich zu weit führen, wollte ich in die Einzelheiten des Buches weiter eingehen. Auf einen Punkt möchte ich jedoch die Philologen noch aufmerksam machen: bei der Erklärung von Etymologien citiert Pautz manchmal auch dort die Ansicht arabischer Lexikographen und Commentatoren, wo occidentale Gelehrte schon längst annehmbarere Auslegungen zustande gebracht haben (z. B. betreffend ابليس, ادريس u. dgl.). Auch bei einigen aus anderen semitischen Sprachen herangezogenen Etymologien liesse sich hie und da eine Ergänzung beibringen: so heisst es z. B. p. 69 Anm. 1. ‚مَلَائِكَة, Sing. مَلَك (hebr. מַלְאָךְ, syr. ܡܰܠܐܰܟ݂ܳܐ) ist, worauf der Pluralis fractus hindeutet, äthiopischen Ursprungs. Vgl. መልአክ፡ *mal'ak* „Engel“ Pl. መላእክት፡ *malā'ekt.* A. Dillmann, *Lex. Aeth.* p. 48.‘ Ich denke, dass der Plur. fractus der Form مفاعلة allein für diese Annahme nicht ausreicht, da er sowohl im Arabischen als auch im Sabäischen häufig genug vorkommt. Die Wurzel *l'k* findet sich sowohl im Arabischen als auch im Aethiopischen. Zur Ableitung und zur Bedeutung vgl. ἄγγελος und ἀγγέλλειν, neupers. فرشته *firištä* (armen. Հրեշտակ *hreštak*) ‚Engel‘ gegenüber فرستادن *firistādan* ‚schicken‘. Auch über صحف p. 123 und رهبان p. 136 liesse sich mehr sagen. Ob عِيسَى ‚Jesus‘ = עֵשָׂו ‚Esau‘ ist, darüber liesse sich debattieren. Beiḍāwī sagt: وعيسى بالعبرية إيشوع. Kann nicht Consonantenpermutation vorliegen, wie sich eine solche z. B. in arab. قوس ‚Bogen‘, pl. قِسِىّ, hebr. קֶשֶׁת, syr. ܩܶܫܬܳܐ, äth. ቀስት፡, assyr. *kaštu*; äth. ብእሲ፡ *be'esī* ‚Mensch‘ gegenüber ሰብእ፡ *sab'* ‚Leute‘, እግዚእ፡ *egzī* ‚Herr‘ und pl. አጋእዝት፡ *aga'ezt* findet? יְהוֹשׁוּעַ *Jhōšūa‘*, später יֵשׁוּעַ gehört zur √*jš‘*, عيسى *‘īsa* zur √*‘sj*. Bei زَقُّوم, dem Namen des Höllenbaumes, p. 218,

wäre es nicht uninteressant zu erwähnen, dass die Türken das Wort auch *zykým* aussprechen und jetzt darunter den ‚Oleander' verstehen.

Dr. Maximilian Bittner.

V. Fausböll, *The Dhammapada,* being a collection of moral verses in Pāli, edited a second time with a literal latin translation and notes for the use of Pāli students. London, Luzac & Co. 1900. (xvi und 94 S. 8°.)

Etwas auf indologischem Gebiete recht selten Eintretendes ist Fausböll's Dhammapada-Ausgabe beschieden gewesen: die Notwendigkeit einer zweiten Auflage. Niemand wird die Würdigkeit von Autor und Buch bezweifeln. Schon die erste Ausgabe von 1855 war im Ganzen eine so vortreffliche Leistung, dass sie selbst jetzt noch neben allen sonstigen Pāli-Ausgaben sich mit allen Ehren sehen lassen kann. Auch den Titel des Werkes: ‚Sammlung von Worten (oder Sprüchen) der Wahrheit' oder ähnlich, der noch 40 Jahre später gelegentlich falsch[1] übersetzt worden ist, hat er mit feinem Sprachverständnis schon damals annähernd richtig als ‚Sammlung von Versen (oder auch von Worten oder Sätzen) der Religion' erklärt. Freilich hatte die erste Ausgabe auch ihre Fehler, aber sicherlich nicht viele, die dem Herausgeber zur Last fallen, wenn man das damalige Stadium der Pāli-Philologie in Betracht zieht. Das handschriftliche Material, das ihm vorlag, war kein glänzendes. Dessen Unzulänglichkeit macht sich namentlich in den beigegebenen Auszügen aus Buddhaghosa's Commentar recht fühlbar. Wohl zum Theil darum, und weil doch ohnehin eine vollständige Ausgabe des Commentares

[1] Zum Beweis wovon die Hindeutung auf eine einzige Stelle genügen mag. Saṃy. Nik. i, 10, 6 (Feer Bd. i, S. 209) lesen wir: . . . *Anuruddho rattiyā paccūsasamayaṃ paccuṭṭhāya dhammapadāni bhāsati* = ‚Anuruddha stand in der Morgendämmerung auf und recitirte *dhamma*-Sprüche'. Kann man wirklich ‚Fussspuren der Religion' oder ‚Wahrheitspfade' recitiren? Vgl. auch Ref. *ZDMG.* 46, 734—6 u. *WZKM.* vii, 358, Anm. 1. Richtig ist auch L. v. Schroeder's Titel-Uebersetzung ‚Worte der Wahrheit', Leipzig 1892.

schliesslich notwendig ist, hat FAUSBÖLL, sehr mit Recht, in die zweite Ausgabe die Commentar-Excerpte nicht wieder mit aufgenommen. Auch der spezielle praktische Zweck, dem dieselbe dienen soll, machte diesen Verzicht ratsam. Nach Titelblatt und Einleitung soll sie zugleich als Lesebuch von Anfängern gebraucht werden.[1]

Einzig aus diesem Zweck heraus ist auch die von der ersten Auflage (vgl. aber auch schon S. 112 derselben) abweichende Art der Text-Restitution zu beurteilen. Wo der überlieferte Text gegen das Metrum verstösst, modificirt F., um einwandfreie Verse zu schaffen, einzelne Wortformen je nach den metrischen Anforderungen, lässt Wörtchen aus u. dergl. Dieses Verfahren wäre, was F. natürlich selbst am besten weiss, — ausschliesslich wissenschaftlich betrachtet — nicht zu billigen, aus mehreren Gründen.

Erstens ist es nicht zu erweisen, ob alle Verse bei ihrer ursprünglichen Abfassung metrisch richtig waren. Der Commentator zur Saddanīti, Ākhyātakappa Regel 236, ist jedenfalls der entgegengesetzten Ansicht. Er constatirt, dass manche Gāthā's zu viel oder zu wenig Silben oder Pāda's hätten: *ūnādhikakkharapādā gâthâyo dissanti,* und citirt dann aus einer Abhidhammaṭīkā die Worte *bhagavā pana vacanānaṃ lahugarubhāvaṃ na gaṇeti, bodhaneyyānaṃ pana ajjhāsayānulomato dhammasabhāvaṃ avilomento tathā tathā desanaṃ niyyāmetîti* (?) *na kiñci akkharānaṃ bahubhāvo appatā vā codetabbā ti*, ‚dem Erhabenen kam es nicht an auf prosodische Kürzen und Längen seiner Worte, sondern er richtete seine Lehrreden nur nach dem Gesichtspunkt ein, dass er den geistigen Bedürfnissen der zu Erweckenden gerecht würde und den Sinn seiner Lehre nicht verkümmerte; und darum ist die Ueber- oder Minderzahl der Silben nicht zu moniren‘. Vgl. auch CHILDERS, *JRAS.*, N. S. IV, S. 328.

Zweitens kann, selbst ursprüngliche metrische Richtigkeit der Verse vorausgesetzt, niemand sicher wissen, durch welche Art Cor-

---

[1] Es sei bei dieser Gelegenheit gleich auf ein weiteres Pāli-Lesebuch, den *Pāli Reader with notes and glossary* von FAUSBÖLL's tüchtigem ehemaligen Schüler DINES ANDERSEN, London, Leipzig, Copenhagen 1901, M. 5, 50 bei HARRASSOWITZ, hingewiesen.

ruptel das Metrum später gestört worden ist. Es ist Tausend gegen Eins zu wetten, dass in einer Reihe von Fällen durch eine Correctur nach subjectivem Ermessen an Stelle des einen Fehlers der Textüberlieferung nunmehr zwei oder mehr treten, wenn auch auf der anderen Seite in manchen Fällen die Berechtigung von F.'s Verbesserungen sehr einleuchtet, wie z. B. *arhati* statt *arahati* Str. 9, 10, 98 etc., *hessati* statt *bhavissati* Str. 228, u. a.

Drittens hat F. trotz der Anwendung seiner Emendationsmethode doch keinen Text von durchgehender metrischer Richtigkeit geschaffen: s. die Strr. 7, 9, 271, 302, 307.

Viertens hat er seinem Princip zu Liebe wiederholt höchst imaginäre Formen construirt, die mindestens nirgends belegt sind: so *pajinâ* (wenigstens vorgeschlagen, s. S. vii) für Skr. *prajñā* und im Pāli gewöhnliches *paññâ, kayrātha* statt *kayirâtha* (z. B. Str. 25; 313), *kayrā* statt *kayirā* (Str. 43, 53, 61 u. öfter) u. a.; es ist auch nicht besonders wahrscheinlich, jedenfalls nicht so ohne Weiteres anzunehmen, dass *hareyya,* welches F. in Str. 389 dem Metrum zu Liebe für *pahareyya* einsetzt, wirklich synonym mit diesem sei und ‚schlagen' bedeute.

Fünftens können die metrischen Verstösse darin ihren Grund haben, dass das Dhammapada, wie vielleicht alle alten Werke des Pāli-Canons, anscheinend aus einem anderen Pāli-Dialekt[1] in das literarische Pāli übersetzt ist, da die grammatisch äquivalenten Formen des literarischen Pâli natürlich nicht immer auch metrisch denen des originalen Dialektes gleichwertig waren. Die metrisch richtigen Formen einzusetzen, könnte dann doch nur heissen, die Formen des ursprünglichen Dialektes zu restituiren. Aber einmal können wir diesen höchstens vermuten, und zweitens würden gerade die echten Formen, da das Dhp., wenn ich Recht habe, eine Uebersetzung ist, dann als Sprengstücke in einer ganz fremden Umgebung stehen.

Von Einzelheiten, die mir der Correctur bedürftig erscheinen, mögen folgende hervorgehoben werden. Str. 6 übersetzt F. das Verb *yamāmase* auch in der zweiten Ausgabe wieder mit ‚moriemur'. Da

aber in Str. 5 und 6 es sich um Beilegung von Feindschaften handelt, wozu moriemur nicht passt, da ferner im Dhātupāṭha von BÖHTLINGK's Pāṇini-Ausgabe I, 1033 *yama uparame,* also = ‚aufhören', vorliegt, wie ja auch Buddhaghosa zu unserer Str. Dhp.[1] S. 110 zunächst mit *uparamāma* erklärt (worauf freilich auch er in der Richtung von F.'s Erklärung abirrt), und da diese Bedeutung auf's Beste in den Zusammenhang passt (‚Die Gegner kommen nicht zur vernünftigen Erkenntnis 'Wir wollen jetzt aufhören'; nur wenn sie zur Vernunft kommen, haben Feindschaften ein Ende'), so muss ‚moriemur' wohl im angegebenen Sinne geändert werden. Gefühlt hat übrigens auch F. das Richtige, wie erste Auflage S. 110, Z. 3—1 v. u. beweist.

In Str. 42 ist *verivā* der ersten und zweiten Auflage doch wohl in *veri* (N. S. m. von Skr. *vairin*) *vā* zu trennen; die Bildung *verivā* ist unwahrscheinlich (unter anderm z. B. deshalb, weil im Pāli Stämme mit Auslaut *i* nicht Suffix *-vat,* sondern *-mat* anzunehmen pflegen), obwohl auch CHILDERS dasselbe in's Wörterbuch aufgenommen hat. Uebrigens geben ja auch zwei Mss. sogar *verī vā.*

Str. 53: *mālāguṇe bahū* ist wohl nicht = ‚multa genera sertorum', sondern = ‚viele Kranzschnüre', d. h. ‚Kränze' oder ‚Guirlanden', vgl. auch *mālāguṇa* im P. W.

In Str. 55 ist *sīlagandho* in erster und zweiter Auflage wohl kaum richtig mit ‚praeclarus odor' wiedergegeben und vielmehr mit ‚Geruch der Tugend' zu übersetzen, sodass der auch vom Comm. 1. Auflage S. 254 richtig erkannte Sinn der ganzen Strophe ist: ‚Sandel, Tabernaemontana Coronaria, blauer Lotus und Jasmin — von diesen (logisch besser wäre: diesen gegenüber) ist der Geruch der Tugend der höchste'.[2] Str. 56 ist deutlich nur eine andere Version und Str. 54 eine andere Formulirung desselben Gedankens.

---

[1] ‚Pāli' in allgemeinem Sinne genommen, in dem es die damalige lebende Sprache von ganz Vorderindien bezeichnet, von der das eigentliche, literarische Pāli nur einen besonderen localen Dialekt bildete. Darüber und über die Spuren, die auf einen solchen Uebersetzungsvorgang hinweisen, s. mein noch ungedrucktes Werk über die Pāli-Sprache.

[2] Entsprechend auch WEBER, *ZDMG.* XIV, MAX MÜLLER *S. B. E.* X und L. v. SCHROEDER, *Worte der Wahrheit.*

Zu Str. 70 ist zu bemerken, dass *saṃkhatadhammānaṃ,* von F. durch ,ornatorum statuum' in der ersten Auflage, und durch ,ornatissimorum' in der zweiten wiedergegeben,[1] von Childers im Dict. als Aequivalent von *saṃkhāta°* aufgefasst wird, und dass Senart *J. As.* 9. Sér. T. 12, S. 268 ihm zustimmt; auch M. Müller und scheinbar L. v. Schroeder übersetzen dementsprechend.

In Str. 93 wird *āhāra* nicht nur wörtlich = ,Speise', sondern in dem erweiterten Sinne zu fassen sein, in dem es auch die Sinneswahrnehmungen (Speise des Geistes) mit einschliesst, wie z. B. Majjh. Nik. I, 9 (Trenckner's Ausgabe S. 47 f.).

Str. 109: *vaddhāpacāyino* mit ,(virtute) provectiores . . . venerantis' zu übersetzen liegt kein Grund vor; es heisst einfach ,dessen, der die Alten ehrt'.[2]

Str. 141: *thaṇḍilasāyikā* heisst nicht ,cubatio in loco sacro', sondern ,das Liegen auf blosser Erde',[3] denn auch Skr. *sthaṇḍila* heisst die ebene, blosse Erde.

In Str. 175 scheint F. *nīyanti* als 3. Pl. Pass. von *nī* ,führen' zu betrachten,[4] da er ,tolluntur' übersetzt. Grammatisch ist das ja allerdings möglich, der Zusammenhang aber lässt es doch geratener erscheinen, die Form als 3. Pl. von *nī* (d. i. *nir*) + *yā* aufzufassen, wie ja auch Childers richtig gesehen hat, und also zu übersetzen: ,Die Weisen gehen hinaus, d. h. kommen los aus der (Verstrickung der) Welt, nachdem sie Māra sammt seinem Heere besiegt haben'.

In Str. 202 ist die Uebersetzung von *khandha* mit ,elementa' schwerlich zu billigen, denn unter den Worten ,non sunt elementis aequales dolores' wird niemand sich Etwas vorzustellen vermögen. *Khandha* ist ausserdem nicht = ,elementum'. Freilich standen dem Uebersetzer hier erhebliche Schwierigkeiten im Wege, die man billiger Weise in Rechnung setzen muss. Mit der ungelenken lateinischen Sprache einen so subtilen Begriff wie den der *khandha*'s auszu-

[1] Aehnlich von Weber a. a. O. mit ,wohlgepflegt'.

[2] So auch M. Müller und L. v. Schroeder; Weber zweideutig ,die Gereifteren'.

[3] So auch Weber, L. v. Schroeder und wohl auch M. Müller.

[4] Wie auch M. Müller.

drücken ist wohl überhaupt hoffnungslos. Nicht einmal die modernen Cultur-Sprachen dürften im Stande sein, einen adäquaten gleich kurzen Ausdruck dafür aufzubringen. F. bedarf nicht meiner Belehrung über die Thatsache, dass die fünf *khandha*'s die fünf verschiedenen Canäle sind, durch die der Eindruck des Seins der (in Wirklichkeit nicht vorhandenen) Welt der Erscheinungen uns zugeht, oder die fünf Richtungen der Wirkung dieses Eindruckes. Mangels eines einzigen kurz zusammenfassenden und alle Elemente des Begriffes in sich vereinigenden Wortes bleibt uns nichts Andres übrig, als mit einem neutraleren Ausdruck, wie ‚Erscheinungswelt', ‚Existenz' oder ‚Welt' zu übersetzen unter dem unausgesprochenen Vorbehalt, dass sich's um eine thatsächlich nicht seiende Welt und um eine fünffache Vermittelung der Einbildung von ihrer Existenz handelt. Offenbar war F.'s Absicht eine ähnliche. Aber ‚elementa' ist nicht neutral genug. Es weckt die Vorstellung einer materiellen Constitution der Welt, also von allen möglichen Vorstellungen gerade diejenige, die am meisten vermieden werden soll. Der Satz bedeutet: ‚Es giebt keine Leiden, die dem Leiden der Existenz' oder ‚der Einbildung der Existenz (und den Consequenzen daraus) gleichkämen'.[1]

Str. 240 ist doch wohl zu übersetzen: ‚Wie der aus dem Erz selbst entstandene Schmutz (d. i. Rost oder Oxyd), obwohl er aus ihm selbst entstanden ist, es auffrisst, ebenso bringen den, der wider die Reinheit verstösst, seine eigenen Thaten in die Hölle', während F. den Nachsatz wiedergiebt: ‚ita modum transgredientem sua facinora trahunt ad inferos'. Der Stein des Anstosses ist *dhona*, von dem F. in der Anm. dazu S. 55 sagt, es sei ‚yet unintelligible both as to its etymology and as to its meaning', und das Weber *ZDMG.* xiv S. 64 aus *droṇa* ableitet. Da aber *dhona* ziemlich deutlich im Gegensatz zu *mala* ‚Schmutz' steht, das auch in der folgenden Str. 241 eine Rolle spielt, so muss es ‚Reinheit' bedeuten (als substantivirtes Neutrum von *dhono*). Die Bedeutung ‚rein' oder ‚frei' (vom Reali-

[1] Auch L. v. Schroeder hat sehr passend ‚Schmerz des Daseins', wenn er auch, wie S. 142 ergiebt, nicht auf dem Wege dazu gelangt, den ich für den richtigen halte.

tätsglauben und der daraus resultirenden Willensrichtung und praktischen Bethätigung) passt überall, wo *dhona* vorkommt. So S. N. S. 62, Str. 351 = Therag. No. 1271 ‚ihn, der Geburt und Tod vollständig überwunden hat und frei ist (vom Realitätsglauben)'; S. N. S. 149, Str. 786 ‚der (vom Realitätsglauben) Freie hat gegenüber keinem Dinge in der Welt die verkehrte Idee, dass es entstehe oder vergehe; Illusion und Einbildung hat er abgelegt'; ebd. S. 153, Nr. 813 ‚der Reine glaubt in Folge dessen (weil er vom Realitätsglauben frei ist) nicht: dies habe ich gesehen, gehört oder . . .'; Majjh. Nik., Sutta 56, Ausgabe von Trenckner Vol. I, S. 386: ‚Des Erhabenen, der . . . die Fesseln zerbrochen hat und erlöst ist, der . . . frei ist (*dhonassa*) . . .' Es liegt also nicht zu fern, *dhona* als P. P. P. auf *-na* von der Wurzel abzuleiten, von der Pāli *dhovati* ‚waschen' kommt, wenn auch eine derartige Bildung recht ungewöhnlich ist. Aber was muss man im Pāli alles anerkennen, das wider die ‚Regeln' ist. Es wäre wohl an der Zeit, die Macht der Tyrannin ‚Regel' etwas zu verkürzen. Grammatische Regeln sind keine Naturgesetze, sondern Abstractionen, aus einer Anzahl von Einzelerscheinungen, und haben daher nur so lange Geltung, als noch keine Fälle gefunden sind, die nicht unter sie passen.

Str. 279: *sabbe dhammā anattā* bedeutet doch ‚die gesamte Welt ist Nicht-Ātman' oder ‚enthält in sich keinen Ātman', ‚kein seiendes Princip', statt F.'s ‚sui impotentes sunt'. Wendungen in diesem Sinne gehören zu den stehendsten in der buddhistischen Literatur.

In Str. 311 sieht es so aus, als ob die Uebersetzung von *sāmaññaṃ*, das Asketenschaft bedeutet,[1] mit ‚communitas Samanarum' zu Stande gekommen wäre durch einen Compromiss zwischen der nunmehr erkannten richtigen Ableitung des Wortes *sāmañña* (von *samaṇa*) und der an sich möglichen, für unsere Stelle aber falschen von *samāna* (gemeinsam), die in der Uebersetzung ‚communitas' der ersten Auflage sich geltend machte. Wenn in Str. 19 und 20 es nicht wahrscheinlicher wäre, dass F. mit ‚congregatio Samanarum' das

---

[1] So auch Weber, Max Müller, L. v. Schroeder.

Wortspiel andeuten wollte, das im Text *gāvo* und *sāmañña* vielleicht verknüpfen soll,[1] so würde das zu Str. 311 Gesagte auch für die letzteren gelten.

Str. 322: *attadanto tato varaṃ* heisst nicht ‚per se domitus adhuc praestantior', sondern ‚. . ist besser als jene' (vorher aufgezählten Dinge).

Die Vermutung S. 72 Anm. 3 zu Str. 324 und schon S. 9 Anm. 2 zu Str. 33, dass *dunnivārayo* ein Fehler für *dunnivāriyo* sei, ist unbegründet. Man wird diese Bildungen auf *-aya*, die häufiger vorkommen, als Verbaladjectiva auf *-a* (entsprechend *dukkara* etc.) vom Causativstamme anzusehen haben. Andere Beispiele sind *dummocayaṃ* ‚schwer zu lösen' im Dhp.-Comm., F.'s 1. Aufl. S. 412, Z. 15, *suviññāpaya, duviññāpaya* Saṃy. Nik., Feer Bd. I, S. 138, *duddamayo* ‚schwer zu bändigen' Therag. No. 5, u. a. Auch *supadālaye* in Aśoka's Khālsi-Ed. V und *dusaṃpaṭipādaye* des ersten Säulenedictes wird vielleicht so aufzufassen sein.

In Str. 342 und 343 ist die Uebersetzung ‚serpunt' für *parisappanti*, auf verfolgte Hasen bezogen, doch kaum am Platze.

Dhammārāmo von Str. 364 heisst natürlicher ‚wessen Ergötzen die Religion ist', als ‚cui religio hortulus'.

Saṃkhārā von Str. 368 heisst nicht ‚naturae', sondern ‚die falschen Einbildungen (von der Realität der Welt)' (wörtlich ‚Constructionen'), und der ganze Pāda also: ‚Der erreicht den stillen Hafen, das Glück des Zur-Ruhe-Kommens der materialistischen Einbildungen.' Doch darf ich darüber mit FAUSBÖLL nicht rechten, solange ich meine von der herrschenden Auffassung von Buddha's Lehre in grundlegenden Punkten abweichende Erklärung derselben noch nicht dargelegt habe.

Str. 401: *āragga* heisst nicht ‚Pfeilspitze', sondern ‚Spitze einer Ahle'.

Eine kleine Reihe unwichtigerer oder zweifelhafter Corrigenda übergehe ich.

---

[1] So auch von L. v. SCHROEDER S. 138 aufgefasst.

Zum Nutzen für eine dritte Auflage seien folgende Druckfehler notirt. Ich möchte ausdrücklich bitten, die Aufzählung nicht als Tadelsvotum gegen F. aufzufassen. Wer wie F. seine Sehkraft bis auf ein Minimum im treuen Dienste für die Wissenschaft verbraucht hat, bei dem sind Druckfehler beinahe als Ehrenmale anzusehen.

S. 5 Z. 4 volut zu corr. in velut, S. 6 Z. 4 *suggatim* in *suggatiṃ*, S. 10 Str. 37 *°bhandhanā* in *°b°*, S. 10 Str. 40 *thapetvā* in *ṭhapetvā*, S. 11 Z. 10 cohihebunt in cohibebunt, S. 13 Z. 8 der Punkt nach scindens zu tilgen, S. 19 Z. 5 omitenda zu corr. in omittenda, ebenda Z. 9 v. u. 83 in 80, S. 20 Str. 86 *saduttaraṃ* in *suduttaraṃ*, S. 26 Z. 2 v. u. *yaco* in *yaço*, S. 27 Z. 10 v. u. animadvertentis in animadvertens, S. 34 Str. 148 *idam* in *idaṃ*, S. 38 Str. 166 *atthadattham* in *attad°*, S. 52 Z. 6 *tuṇhīṃ* in *°hīm?*, S. 56 Str. 251 *nādī* in *nadī*, S. 58 Z. 1 *°vejjā°* in *°vajjā°*, S. 70 Z. 2 *saṃkilitthañ* in *°ṭṭh°*, S. 74 Z. 2 *sahāyitā* in *°yatā*, S. 82 Str. 369 *bhīkkhu* in *bhikkhu*, Str. 370 *°sañgātiyo* in *°go*, S. 86 Str. 390 *akinci* in *akiñci*, S. 88 Z. 2 *brāhmaṇaṃ* in *brāhmaṇaṃ*, S. 90 Str. 404 *apicchaṃ* in *appicchaṃ*. S. 12 Str. 47 und 48 ist *vyāsatta-* für *byāsatta-* der Mss. corrigirt, demnach muss auch S. 64 Nr. 287 *byāsatta-* durch *vyāsatta-* ersetzt werden.

Vorzüge gegenüber der ersten Auflage sind, an Aeusserlichkeiten: die jetzt durchgeführte Bezeichnung der Vocallänge (ausser der durch Sandhi-Contraction entstandenen: ^) durch horizontalen Strich statt durch Acut-Zeichen; die Schreibung des Consonanten *h* durch *h* statt *ẖ* der ersten Auflage; in sachlichen Dingen: die Menge von neuen Nachweisungen einzelner Gāthā's auch in anderen Pāli-Werken, zu denen ich vor der Hand, freilich ohne eigens gesucht zu haben, von mir aus nur Str. 51, 52, 94 = Therag. No. 323, 324, 205, die von Lüders *G. N.* 1899, phil.-histor. Cl., S. 474—94 im Manuscript Dutreuil de Rhins identificirten aber alle, und von den von Senart, *Journ. Asiat.*, 9ᵉ Série, Tome xii, 193—308 darin nachgewiesenen wenigstens eine ganze Anzahl noch hinzuzufügen finde; und eine Reihe von zweifellosen Verbesserungen der Lesung und der Uebersetzung (z. B. Str. 29 *va*; Str. 139 ‚a rege (inflictam) plagam' für *rājato vā upassaggaṃ* statt ‚fulgentis (lunae) de-

fectionem'; Str. 146 ,incendio oriente' für *pajjalite sati* statt ,exardescit recordatio'; Str. 148 *maraṇantaṃ hi*[1] statt *maraṇaṃ tamhi*; Str. 153 ,percurrebam' für *sandhāvissaṃ* statt ,percurrerem'; Str. 154 ,Domus fabricator! (nunc) visus es' statt ,Domus fabricatorem edoctus es' [vgl. aber auch schon S. 322 der ersten Auflage]; Str. 197 ff. ,sane vivimus' für *susukhaṃ vata jīvāma* statt ,age, vivamus'; Str. 249 *°pasādanaṃ* statt *°pāsādanaṃ*; Str. 316 *alajjitāye* und *lajjitāye* statt *alajjitā ye* und *lajjitā ye*; Str. 329 *mātaṅg' araññe* statt *mātaṅg 'rañño*; Str. 335 das Aufgeben der Uebersetzung ,venenosa' für *visattikā*; Str. 337 *vo vadāmi* statt *vovadāmi*; Str. 344 *nibbanatho* statt *nibbanato* und die Uebersetzung davon; Str. 353 ,quemnam (magistrum meum) monstrem' für *kam uddiseyyaṃ* statt ,quemnam edocebo'. Einige dieser Correcturen sind freilich auch schon von anderen Gelehrten vorgeschlagen worden. Auf der anderen Seite aber teilen auch andere Gelehrte eine Reihe der oben angegebenen Versehen F.'s. Es konnte nicht meine Aufgabe sein, das alles einzeln anzuführen, denn ich habe hier nur F.'s Buch zu kritisiren. Aber zur rechten Würdigung von F.'s Verdienst darf doch ein allgemeiner Hinweis darauf nicht unterlassen werden.

Alles in Allem haben wir in der zweiten Auflage des Dhp. von dem Gelehrten, dem die Pāli-Wissenschaft so viel verdankt, wieder eine vortreffliche höchst dankenswerte Gabe, deren Vorzügen gegenüber die von mir aufgezählten kleinen Dinge, die ich für Mängel halte, nicht ins Gewicht fallen. Sie zu erwähnen, war Gelehrtenpflicht. Ich hoffe indessen, der von mir hochverehrte Prof. F. wird diese Erwähnung auffassen als ein Klingenkreuzen Ehren halber, da für einen Mann von seinen Verdiensten ein Lob, das keine Sachkunde verrät, bedeutungslos sein müsste. Möge der greise Forscher, dessen Schaffenskraft und Frische die eines Jünglings ist, uns noch recht viele Werke schenken!

Königsberg i./Pr. O. FRANKE.

---

[1] In einer Gāthā von Saṃy. Nik., Bd. I S. 97 ebenfalls *maraṇantaṃ hi jīvitaṃ* und Lal. Vist. ed. R. L. MITRA, S. 328, Z. 7 *maraṇāntaṃ hi jīvitam*. Angeführt schon von OLDENBERG, *Buddha*[3], S. 274, Anm. 1.

Katalog der Handschriften der Universitäts-Bibliothek zu Leipzig. I. Die Sanskrit-Handschriften, von THEODOR AUFRECHT. Leipzig 1901, OTTO HARRASSOWITZ.

Als erster Band des Handschriftenkatalogs der Leipziger Universitätsbibliothek sind soeben die Sanskrithandschriften erschienen, bearbeitet von THEODOR AUFRECHT. Es ist ein stattlicher, sehr würdig ausgestatteter Band von 493 Seiten, der nicht weniger als 1389 Sanskrit-Mss. aufführt und kürzer oder eingehender charakterisirt. Dass die Bearbeitung eine ausgezeichnete ist, durfte man schon a priori voraussetzen. Ist doch THEODOR AUFRECHT unbestritten Meister gerade auf diesem Gebiete fachlicher Arbeit, welches so grosse Anforderungen an die Gelehrsamkeit, die Akribie und den Scharfsinn stellt.

Die reiche Sammlung der Leipziger Sanskrithandschriften setzt sich aus mehreren Erwerbungen zusammen, unter welchen die in den Jahren 1896 und 1898 von Bhagvândâs Kevaldâs angekaufte als die letzte und werthvollste hervortritt. Fast alle Gebiete der indischen Literatur, jedenfalls die wichtigsten, sind mehr oder weniger reich vertreten. Wir finden da, wie schon die Uebersicht des Vorworts zeigt, nach einander: A. Vedica (Nr. 1—132); B. Mahâbhârata, Râmâyaṇa und Purâṇas (Nr. 133—364); C. Kunstpoesie (Nr. 365—482); D. Recht und Religion (Nr. 483—707); E. Bhakti (Nr. 708—724); F. Grammatik, Wörterbücher, Metrik (Nr. 728—816); G. Poetik (Alaṃkâra) (Nr. 817—855); H. Philosophie (Nr. 856—958); I. Astronomie und Astrologie (Nr. 959—1180); K. Medicin (Nr. 1181—1220); L. Mystik (Tantra) (Nr. 1221—1389). Werthvolle Indices der Werke, der Verfasser, der Citate bilden den Abschluss.

Hier wird wohl jeder Fachgenosse Dinge finden, die ihn interessiren dürften. Mir sei es gestattet, ein paar Punkte hervorzuheben, die meine Aufmerksamkeit gleich beim ersten Durchblättern des schönen Bandes fesselten.

S. 6 wird sub Nr. 40 eine Handschrift der Vâjasaneyisaṃhitâ aufgeführt, die von Mehreren geschrieben ist (zusammenhängender Text, Adhyâya 1—20). Foll. 19—89[a] haben eine eigenthümliche

Accentuation, von welcher Aufrecht eine — leider nur allzu knappe — Probe giebt. Dieselbe weist mehrere in die Augen springende Inconsequenzen, offenbare Fehler, auf und für eine gründliche Beurtheilung dieses Accentuationssystems müsste man unbedingt grössere Partieen der Handschrift vor sich haben. Dennoch glaube ich schon aus dieser kurzen Probe schliessen zu dürfen, dass hier ein Accentuationssystem vorliegt, welches demjenigen der Kaṭha-Schule, resp. der Caraka, nahe steht. Der Udâtta erhält — wo er nicht fehlerhafterweise, aus Nachlässigkeit, weggelassen ist — einen senkrechten Strich über der Linie; der secundäre Svarita wird durch einen kleinen Kreis unter der resp. Sylbe — entsprechend dem Punkt oder kleinen Kreis der Kaṭha-Mss. — bezeichnet; der Anudâttatara wird durch einen horizontalen Strich unter der resp. Sylbe angedeutet. Von dem primären Svarita liegt leider kein Beispiel vor. Es wäre interessant zu erfahren, von wo dieses Ms. herstammt. Man muss auch fragen, ob es nicht noch andere, ebenso oder doch ähnlich accentuirte Mss. der VS in andern Bibliotheken giebt. Die Sache ist es jedenfalls werth, dass man ihr weiter nachgeht. Doch vor Allem müsste man das Leipziger Ms. erst eingehender auf die Accentuation hin prüfen.

Unter den Leipziger Atharvaveda-Handschriften findet sich S. 15 sub Nr. 89 eine Saṃhitâ-Hdschr., von welcher es heisst: ‚Accentuirt mit rothen Punkten.' Eine kurze Probe veranschaulicht uns, wie die Punkte gesetzt sind. S. 16 ist sub Nr. 93 noch eine weitere Atharvavedasaṃhitâ-Handschrift ebenso charakterisirt als ‚accentuirt mit rothen Punkten', jedoch ohne Probe. Endlich findet sich S. 16. 17 noch sub Nr. 100 ein Pada-Text des Atharvaveda, von dem es heisst: ‚Accent wird mit rothen Punkten bezeichnet.' Das System ist dasselbe wie dasjenige der Handschrift 89 (und, wie man vermuthen darf, wohl auch von Nr. 93). Der Udâtta wird durch einen Punkt über der Sylbe bezeichnet; der secundäre Svarita durch einen Punkt in halber Höhe, rechts von der betreffenden Sylbe; der Anudâttatara durch einen Punkt unter der resp. Sylbe; z. B. देवंस्य•, सत्येन. u. dgl. m. Für den selteneren primären Svarita findet sich

auch hier leider kein Beispiel. Schade, dass Aufrecht nicht Stellen des Textes zur Probe gewählt hat, wo auch dieser Accent vertreten ist, so dass man das ganze System der Accentuation überblicken könnte.

Indessen auch so schon wird man wieder an die Systeme der Caraka-Schule erinnert, und zwar am meisten an dasjenige der Mâitrâyaṇîyas, wo der Udâtta durch den senkrechten Strich über der Sylbe bezeichnet wird, der secundäre Svarita durch einen horizontalen Strich, der die betreffende Sylbe in der Mitte kreuzt, der Anudâttatara durch einen horizontalen Strich unter der resp. Sylbe. Hier sind es Striche, dort Punkte — aber das Princip ist dasselbe: Der Udâtta erhält das am höchsten hinauf reichende Zeichen, der Anudâttatara das niedrigst liegende, während das Zeichen für den secundären Svarita in der Mitte liegt. Ich erinnere übrigens daran, dass es auch Mss. des Atharvaveda giebt, in welchen der Udâtta durch den senkrechten Strich über der Linie bezeichnet wird und der secundäre Svarita durch den horizontalen Strich, der die betreffende Sylbe in der Mitte kreuzt, — wie ich schon nach Whitneys und Webers Angaben in der Einleitung zu meiner Ausgabe der Mâitr.-S. p. xxx und xxxi bemerkt habe. Die Uebereinstimmung in der Accentuation der Mâitrâyaṇîyas und gewisser Atharvaveda-Mss. darf demnach wohl als bemerkenswerth bezeichnet werden, und ich denke, es dürfte sich wohl der Mühe lohnen, auch dieser Frage etwas weiter nach zu gehen. Hier muss ich mich auf diese kurzen Bemerkungen beschränken. Ist es doch nur meine Aufgabe, das Interesse der Fachgenossen auf die schöne Publication der Leipziger Universitäts-Bibliothek zu lenken. Sie macht der Universität Leipzig, dem Herausgeber Aufrecht, wie auch dem Verleger alle Ehre und darf als ein Muster ihrer Art bezeichnet werden. Noch einen Punkt kann ich schliesslich zu erwähnen nicht unterlassen. Es ist eine Aeusserlichkeit, aber doch nicht ohne Bedeutung. Mein Lob nimmt hier unwillkürlich die Form des Wunsches an: Würden doch alle Handschriften-Kataloge in so bequemem Format gedruckt, wie derjenige der Leipziger Universitäts-Bibliothek! Sie würden gewiss mehr benutzt werden.

L. v. Schroeder.

Kleine Mittheilungen.

Zwei Analogien zur Redensart ‚sich orientieren' aus dem Armenischen und Persischen. — ‚Sich orientieren' kommt bekanntlich von ‚Orient' her und bedeutet ursprünglich soviel als ‚am Horizonte den Orient suchen, um darnach die übrigen Himmelsgegenden zu bestimmen'. Sowohl was die Ableitung der Phrase von dem Ortsbegriffe ‚Orient' anbelangt, als auch was den Bedeutungswandel in übertragenem Sinne betrifft, der sie zu einem häufig gebrauchten Synonym von ‚sich zurechtfinden' werden lässt, finden wir analoge Fälle im Armenischen und Persischen. Im Armenischen heisst տեղի (*teγi*) ‚Ort, Platz, Stelle'; das davon abgeleitete Deminutivum տեղեակ (*teγeak*) bedeutet aber nicht bloss ‚a little place', sondern auch ‚well informed, instructed, skilled, versed in, intimately acquainted with, expert', davon տեղեկանամ (*teγekanam*) ‚to be informed of, instructed in, acquainted with, to make inquiries, to acquire instruction or knowledge, to inquire, to teach oneself', տեղեկացուցանեմ (*teγekaçuçanem*) ‚to inform, to instruct, to give knowledge of, to acquaint with, to teach', տեղեկութիւն (*teγekuṭiun*) ‚information, knowledge, instruction, notice'.

Die Analogie aus dem Neupersischen liegt in dem zusammengesetzten Verbum بلد بودن *bäläd būdän* vor, das aus dem nach Fränkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, p. 28, mit palatium παλάτιον zusammenzustellenden, arabischen بلد *balad* (pl. بلاد *bilād* und بلدان *buldān*) ‚Stadt, Provinz, Land' und dem persischen Verbum substantivum بودن *būdän* ‚sein' besteht und soviel als ‚Kennt-

nis (eigentlich Ortskenntnis) haben, sich auskennen, Kunde haben, kundig sein' bedeutet. Man sagt z. B. (V. ROGERS, *Persian Plays*, p. XII) فلان چیزرا بلد نیستم (*fulán čiz-rā bäläd nistäm*) ,I am not acquainted with a certain thing' oder تو زبان فارسی بلدی (*tu zäbán-i fārsí bäläd-ī*) ,do you know Persian?' Im Neupersischen wird das arabische بلد (nach WAHRMUND, *Monsieur Jourdan,* Wörterverzeichnis p. 8) auch im Sinne von ,Eingeborener, ortskundig, kundig' gebraucht, nach PALMER, *Persian-english Dictionary* wäre das Wort persisch (!) und würde ,guide' bedeuten. Wie dem auch sei, Thatsache ist, dass die Phrase بلد بودن in dem oben angegebenen Sinne gebraucht wird. Der sonderbare Bedeutungswandel von بلد erklärt sich wohl leichter aus der im Persischen gebrauchten arabischen Nisbe-Bildung بلدیت (*bälädijjät*), eigentlich ,Zuständigkeit' zu einer Ortsgemeinde, in der Phrase بلدیت کردن (*bälädijjet kärdän*) ,den Cicerone machen, den Führer machen, einen mit der Oertlichkeit bekannt machen'. Interessant ist, dass بلد بودن den Accusativ regiert.

Armenisch կարագ (*karag*) ,*Butter*'. — Ist das Wort dem Iranischen entlehnt und mit neupers. کره (*kärä*) ,Butter' identisch? Augenscheinlich ja, doch würde man als Auslaut nicht *g* (գ), sondern *k* (կ) erwarten. In einem ähnlichen Falle — նուագ (*nwag*) ,Melodie' gegenüber نوا (*näwā*) ,Melodie, Gesang' — ist HÜBSCHMANN (p. 207) nicht für die Zusammenstellung.

Armenisch կողով (*koγow*) ,*Korb*'. — Sind կողով, Korb, corbis dasselbe Wort? Zu ղ = *r* vgl. եղբայր (*eγbair*) ,Bruder' = skr. *bhrâtar*, lat. *frater*, աղբիւր (*aγbiur*) ,Quelle' = gr. φρέαρ ,Brunnen', աստղ (*astγ*) ,Stern' = gr. ἀστήρ, նեղ (*neγ*) ,enge' = engl. *narrow*.

Armenisch մօր (*mōr*) ,*Morast*'. — Hängt das Wort mit unserem ,Moor' oder engl. *mire* zusammen?

Armenisch ճնճղուկ (*čnčγuk*) ,*Sperling*'. — Gehört das Wort zu neupers. کنجشک (*gunǧisk*) ,Sperling'?

Armenisch սիրամարգ (*siramarg*) ,*Pfau*'. — Nach HÜBSCHMANN (p. 237) passt die Erklärung der Armenier ,wiesenliebend' (von սիրել

sirel ‚lieben‘ und մարգ *marg* ‚Wiese‘ = syr. ܡܪ̈ܓܐ ‚Wiese‘, arab. مرج = neup. مرغ in مرغزار *margzār*) nicht, da man dann մարգասէր *margasēr* erwarten müsste. Es kommt aber doch neben բանասէր *banasēr* ‚Philolog‘ (von բան ‚Wort‘ = gr. φωνή) auch սիրաբան *siraban* vor (v. BEDROSSIAN, s. v.).

Modern-Armenisch ատեն (*aden*) *‚Zeit‘*. Wohin gehört das Wort? Prof. D. H. MÜLLER schlägt vor, es mit aram. עִדָּן *'iddān* ‚Zeit‘ (syr. ܥܶܕܳܢ *'eddān*, arab. عِدّان) zusammenzustellen.

Die arabische Betheuerungsformel على الراس والعين (*'ala-r-ra's wa'l-'ain*) wörtlich ‚auf Kopf und Auge‘ d. h. sehr gerne, kommt im selben Sinne, aber nur je zur Hälfte im Persischen und Türkischen vor. Während der P rser für ‚zu Befehl, sehr wohl‘ nur چشم (*čašm*) = بچشم (*bi-čašm*) ‚auf (ein) Auge‘ sagt, gebraucht der Türke باش اوستنه (*baš üstüne*). Dem Türkischen nachgebildet ist das modern-armenische գլխուս վրայ *kėlchús wrā* wörtlich ‚auf meinen Kopf‘.

Zu ossetisch ‚chussin‘ schlafen, sich legen, liegen (HÜBSCHMANN, *Lautlehre der ossetischen Sprache*) möchte ich ergänzend zu bemerken mir erlauben, dass auch im Neupersischen das von خواب *chāb* ‚Schlaf‘ abgeleitete Verbum خوابيدن *chābīdän* nicht bloss ‚schlafen‘, sondern auch ‚liegen‘ und das Causativum خواباندن *chābāndän* auch ‚legen‘ bedeutet, z. B. در چمن ميخوابد *dür čämän michābäd* ‚er liegt im Grase‘, گوشت را روى يخ بخوابانيد *gūšt-ra rūj-i jach bi-chābānīd* ‚legt das Fleisch aufs Eis‘.

Dr. MAXIMILIAN BITTNER.

Erklärung.

Da die zwischen mir und der Verlagsbuchhandlung REUTHER & REICHARD in Berlin im J. 1895 entstandenen Differenzen in Gelehrtenkreisen Aufsehen erregt haben, sehe ich mich veranlasst, über ihre jetzige Beilegung Folgendes zu erklären.

In dem rechtskräftig gewordenen Urteil des Königl. Landgerichtes Berlin I vom 3./17. Oktober 1898 ist ausgesprochen, dass

zwischen beiden Parteien in Bezug auf die *Porta linguarum orientalium* ein ohne den Willen beider Teile unlösbarer Vertrag bestehe und dass die Verlagsbuchhandlung widerrechtlich gehandelt habe, als sie den Prof. STRACK seiner Stellung als Herausgeber für enthoben erklärte. Da meine schriftstellerische Ehre durch dies Urteil gesichert war und gedeihliches Zusammenarbeiten mit der genannten Firma sich mir als unmöglich erwies, habe ich freiwillig auf meine Rechte in Bezug auf die *Porta* verzichtet, unter der Bedingung, dass das Verlagsrecht für meine hebräische Grammatik an die Buchhandlung C. H. BECK in München übergehe. Und danach habe ich am 30. Sept. 1901, um den noch schwebenden beiderseitigen Beleidigungsprozess aus dem Wege zu räumen, in folgende gemeinsame Erklärung gewilligt: ‚Die Parteien haben mit den den Gegenstand der Klage und Widerklage bildenden Aeusserungen, bezw. Vorwürfen einander nicht beleidigen, sondern nur ihre wirklichen oder vermeintlichen Rechte wahrnehmen wollen und nehmen daher diese Aeusserungen, bezw. Vorwürfe zurück.‘

Grosslichterfelde W., 11. Oktober 1901.

Prof. D. HERMANN L. STRACK.

Verzeichniss der bis zum Schluss des Jahres 1901 bei der Redaction der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

Andersen, Dines, A Pāli reader, Part i, Text and notes. London 1901.

Arndt W. L., Liebenwein M., Kobilia J. und Arndt E., Bildermappe des Sarajevoer Maler-Clubs. Skizzen aus Bosnien und Herzegovina.

van den Bergh van Eysinga, G. A., Indische Invloeden op onde Christelijke Verhalen. Leiden 1901 (Theologische Doctorschrift).

Cheyne T. K. and J. Sutherland Black, A dictionary of the bible, P. ii (Encyclopaedia biblica). London 1901.

Diettrich, Dr. G., Eine jakobitische Einleitung in den Psalter (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft v). Giessen 1901.

Dussand, R., et Macler, Fr., Voyage archéologique au Ṣafâ et dans le Djebel ed-drûz. Paris 1901.

Geiger, W. und Kuhn, E., Grundriss der iranischen Philologie i. 1. (3.) und i. 2. (4.). Strassburg 1901.

de Goeje, M. J., Mémoires d'histoire et de géographie orientales, Nr. 2, Mémoire sur la conquête de la Syrie. Leide 1900.

Grünbaum, Max, Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde, herausgegeben von Felix Perles. Berlin 1901.

Hartmann, Martin, Der islamische Orient, ii. iii. China und der Islam. Zwei islamische Kanton-Drucke: Strassen durch Asien. Berlin 1900.

Herbert A. Giles, A history of Chinese literature. London 1901.

Jacob, G., Die türkische Volkslitteratur.

Kiesewetter, Karl, Der Occultismus des Alterthums, i. Leipzig.

Knauer, Dr. F., Mānava-çrauta-sūtra. Buch ii. St.-Petersburg 1901.

Kohout, Dr. Philipp, Flavius Josephus' jüdischer Krieg, aus dem Griechischen übersetzt. Linz 1901.

Landberg, Le comte de, Études sur les dialectes de l'Arabie méridionale. Leide 1901.

Littmann, Enno, Zur Entzifferung der Ṣafâ-Inschriften. Leipzig 1901.

Littmann, Dr. E., Arabische Schattenspiele (mit Anhängen von Dr. G. Jacob). Berlin 1901.

Margaret Dunlop Gibson, Apocrypha arabica (Studia sinaitica Nr. viii). London 1901.

MÖLLER, Dr. E., Beiträge zur Mahdi-Lehre des Islams. Heidelberg 1901.

MURAD, FRIEDRICH, Ararat und Masis, Studien zur armenischen Altertumskunde und Litteratur. Heidelberg 1901.

PREUSCHEN, ERWIN, Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen, herausgegeben und übersetzt. Giessen 1901.

SCHWALLY, Dr. FRIEDRICH, Semitische Kriegsalterthümer. Heft I. Der heilige Krieg im alten Israel. Leipzig 1901.

SCHWARZ, PAUL, Der Diwan des ʿUmar Ibn Abi Rebiʿa. Leipzig 1901.

ȘAINEANU, LAZAR, Influenţa orientala asupra limbei și culturei române I. II. (1. 2.) Bucuresci 1900.

LE STRANGE, G., Baghdad during the Abbasid Caliphate. Oxford 1900.

STRECK, Dr. MAXIMILIAN, Die alte Landschaft Babylonien nach den arabischen Geographen. I. Leiden 1900.

TROELS-LUND, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Leipzig 1899.

VÁMBÉRY, HERMANN, Altosmanische Sprachstudien. Leiden 1901.

WIRTH, ALBRECHT, Die Entwicklung Asiens von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Frankfurt am Main 1901.

ZAPLETAL, F. W., Der Totemismus und die Religion Israels (Collectanea Friburgensia). Freiburg (Schweiz) 1901.
